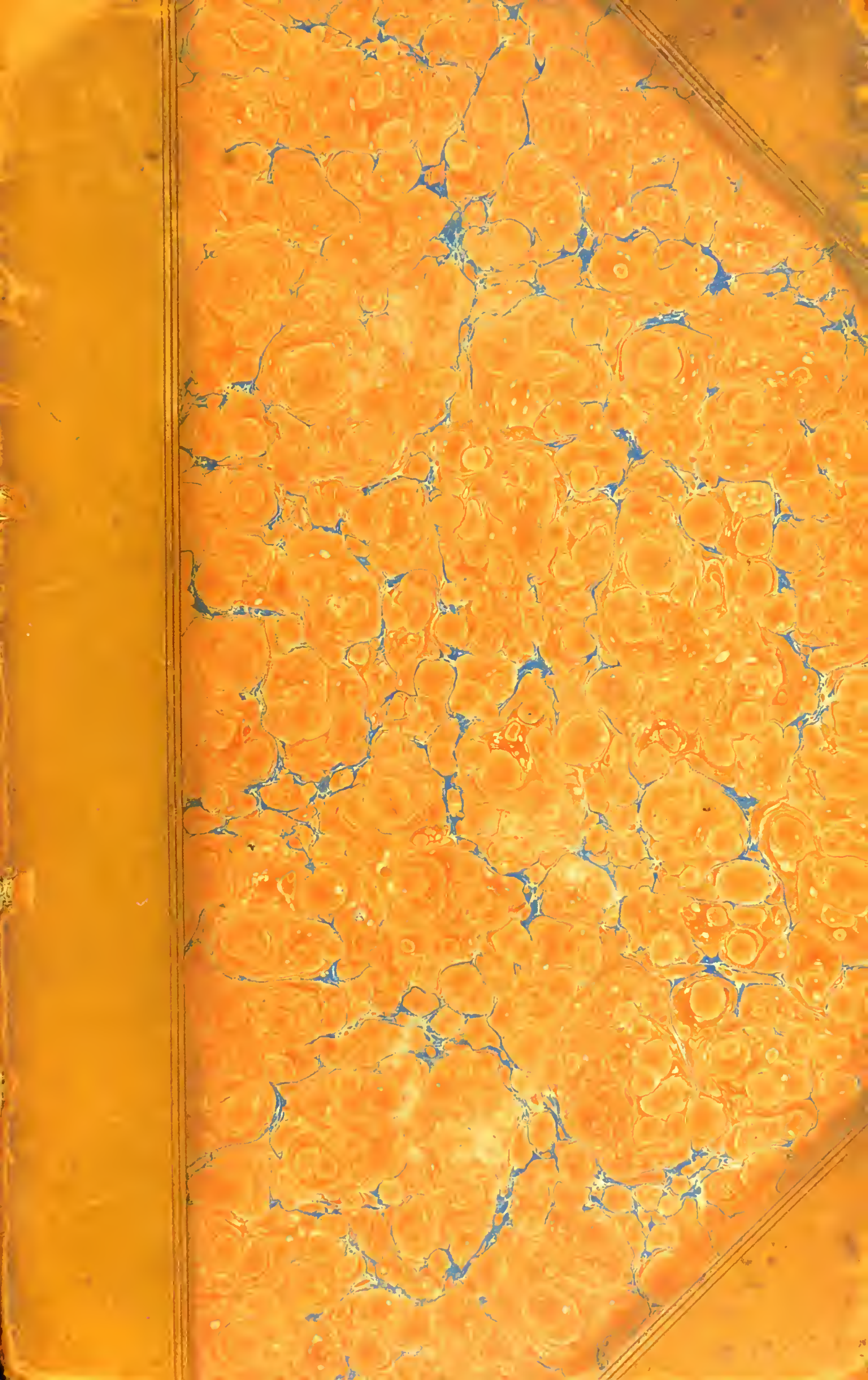



30114010603879

Druck von Heinr. Mercy in Prag.

Die Wissenschaft des Geistes.



Vorrede zur zweiten Auflage.

Der geschichtliche Abschnitt der Wissenschaft des Geistes vertritt wie einerseits den nachträglichen Beweis ihrer Wahrheitsgemässheit, so andererseits ihre Vorrede und Einleitung. Gleichwohl möge hier für Jene, welche im Voraus Verfasser und Buch sich zurechtzulegen lieben, auf das Verhältniss der Wissenschaft des Geistes zu den letzten Hauptwerken der Philosophie hingewiesen werden, um so den Standpunkt, die Entwickelungsweise, endlich Umfang und Ziel der Wissenschaft des Geistes wenigstens anzudeuten.

Dass Kant, der jüngste Stamm- und Ahnherr aller Denker, ein neues Blatt der Wissenschaft aufgeschlagen habe, dass er der Reformator sei, welcher das Denken von seinem unmittelbaren Glauben an sich zu befreien wusste — diese seine weltgeschichtliche That anerkennt und bezeuget Jedermann. Freilich, was ihn zum Träger der neuen Wissenschaft berufe, wienach das gläubige Denken überschritten werde — die Antwort auf diese Frage wird Jeder nach seinem Bildungsgrade suchen und — finden.

Und wahrlich, nicht leicht einzudringen ist es in jenes Buch tiefer, und doch unbefangen sich selbst räthselhaft gebliebener Weisheit; nicht leicht sich hineinzufinden in jene

von sich wissende, und doch wieder auf die Durchführung ihres Wissens verzichtende Kritik der reinen Vernunft, welche alle Erfahrung bei Seite gesetzt das Denken sich gegenständlich macht.

„Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" — Mit dieser Frage nimmt Kant dem Wissen das Siegel von dem Munde.

Was heisst aber diese Frage?

Kant bestimmt das Urtheil als die Ausdrucksweise der Vernunft, „worinnen gedacht wird"; urtheilen ist ihm denken. Der Unterschied im Urtheile selbst liegt aber darin, dass sich das analytische als blosses Erläuterungsurtheil, das synthetische dagegen als Erweiterungsurtheil einführt. Kants Frage lautet daher: wie ist eine Erweiterung des Denkens a priori möglich? — A priori, nicht a posteriori, nicht mittels Erfahrung — denn mit dieser hebt wohl alle Erkenntniss an, aber eine wesentliche Erweiterung derselben durch Erfahrung ist gar nicht möglich — sondern durch etwas, welches wie das Denken über blosse Erfahrung, so nunmehr über das unmittelbare Denken hinausgeht. Also: wie ist eine Erweiterung des Denkens möglich, und zwar nicht durch Erfahrung, sondern durch — — ja wodurch?

So gestellt musste die Frage ins Stocken gerathen, so lang nicht dem blindgebornen Begriffe des Apriori das Licht des Wissens aufging.

Und doch gibt die Kritik der reinen Vernunft die Antwort auf diese zögernd aufgeworfene, halb verstandene Frage, indem sie zwar im Vorhinein eine endgiltige Lösung derselben ablehnt, gleichwohl aber auf Schritt und Tritt der Antwort mit allem Aufwande genialen Scharfsinnes nachspürt! — Wie

ist Denken zu wissen, wie überhaupt Wissen möglich, wie vom Wissen aus dem Denken und Bewusstsein beizukommen — das war die Frage, welche man so bestimmt ein- für allemal festhalten muss, soll überhaupt ein wissenschaftliches Verständniss der Kant'schen Philosophie erzielt werden.

Ein neuer Standpunkt der Philosophie führt sich ein, der Wissensstandpunkt, für alle Jünger und Nachkommen des Meisters massgebend; die deutsche Philosophie geht auf, die Wissenschaft des Begriffes, im Unterschiede der unbefangenen Art und Weise des Bewusstseins und Denkens, wissenschaftlich zu sein. Allerdings steht das Wissen noch an der Schwelle; kaum dass es sie zu überschreiten wagt. Der mächtige Geist, die Vernunft befragend, er ist zwar das Wissen selbst; aber den Begriff von sich, den Begriff des Wissens hat er noch nicht. In ihrem Wissen bleibt die Kritik kritiklos.

Hegel nun, der grosse Schüler des grossen Meisters, indem er sich mit entschiedenerem Bewusstsein auf den Standpunkt Kant's stellt, schreibt dem Wissen die ersten Gesetze vor.

„Wird die eigentliche Gestalt der Wahrheit in das Wissen und das alleinige Element des Wissens in den Begriff gesetzt, so kommt es Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen und auszudrücken;" d. h. Wissen und Begriff vor Allem nicht bloss als den für sich unbeweglichen Gegenstand der Wissenschaft, sondern eben so sehr als Selbstbewegung zu denken. Damit wird aber schon wie durch die Kant'sche Frage auf das Princip, durch die Forderung einer gleichsam persönlichen Thätigkeit des Begriffes auf die Methode, auf die Art und Weise der Wissenschaft der ganze Nachdruck gelegt.

Und diese Selbstbewegung des Begriffes, von welcher Art ist sie, und in welcher Weise geht sie vor sich?

Die Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft gibt wohl den Plan her für das „überschlagene Bauzeug", dem gemäss dasselbe gehandhabt wird; aber die Werkstücke, die Begriffe selbst, sind noch ohne innere Bewegung. Doch, wie so oft im bestimmten Falle, trifft Kant auch hier das Begriffsgemässe mit genialem Griffe. Denn die tabellarische Anordnung der Kategorien als

1 Quantität,

2 Qualität, 3 Relation,

4 Modalität,

und die Eintheilung jeder dieser Kategorien wieder in drei weitere Gliedtheile, enthält schon den Keim der Hegel'schen Dialektik, und damit den Hinweis auf die wissenschaftliche Bewegung des Begriffes überhaupt in sich.

Die Forderung aber, „dass der Geist in der absoluten Zerrissenheit sich selbst finde," dass der Begriff sich selbst in seine Theile auflöse, und nicht nur einen Theil im Unterschiede des andern, sondern eben so sehr beide trotz des Unterschiedes sich gleich und geeint wisse — diese Begriffsbestimmung der Art und Weise zu wissen, bleibt Hegel's unbestritten grosses Verdienst um die Wissenschaft.

Der Standpunkt des Wissens und die Selbstbewegung des Begriffes — darin besteht also die Erbschaft der zwei Meisterphilosophen, welche auch die Wissenschaft des Geistes antritt, indem sie die Arbeit des Begriffes auf sich nimmt.

1. Standpunkt der Wissenschaft ist das Wissen. Aber wohlgemerkt, weder wird es damit als Ausgangspunkt

noch als Abschluss aller geistigen Thätigkeit behauptet. Wie keine Lebensstufe sofort in voller Blüthe und Fülle dasteht, jede einen Zeitraum vorbereitender Bildung durchmacht, zuletzt aber durch Frucht- und Nutzbarkeit ihr Sein und Wesen bethätigt: ebenso hat das Wissen nicht bloss die Stufe höchster Entwickelung und Vermittelung seiner selbst, es hat einerseits auch die seiner Begründung, andererseits die seiner Bewährung zur Geltung zu bringen.

Das Kant'sche Wissen geht nun ganz wissenschaftlich von der Erfahrung aus, erhebt sich von da zur Vernunftererkenntniss, kommt aber, gleichsam von einer anderen Seite her, rein apriorisch zur Beurtheilung dieser seiner denkenden Erkenntniss. Dass es die Erfahrung von seiner kritischen Thätigkeit ausschliesst, dem unbefangenen Denken gegenüber sich als etwas Besseres fühlt, ohne doch wieder in diesem Bewusstsein selbst sich gegenständlich zu sein; dass es den „wurmstichigen Dogmatismus" der unkritischen Vernunft über den Haufen wirft, selbst aber noch unerwiesen der Unmittelbarkeit verfallen bleibt — das ist wie die starke, so auch die schwache Seite seines Standpunktes.

Hegel erst nennt die Kritik des Seins und Denkens geradezu Wissen, und legt in einer so zu sagen unmittelbaren Vermittelung, in der Phänomenologie des Geistes, sein Bewusstsein darüber nieder. Denn der Geist wendet sich vermöge seiner Wissenschaftlichkeit in ihr zwar sofort sich selbst zu, „ohne jedoch darin sein Interesse und Verweilen zu haben"; anstatt bei sich auszuharren, anstatt sich zu begreifen und den eigenen Inhalt auseinanderzusetzen, brennt er vielmehr vor Ungeduld, mit aller Welt sich zu messen, selbst auf die Gefahr hin, in dem Ausleben seines Bewusst-

seins sich selbst ein vielfach ungelöstes Räthsel zu bleiben. Natürlich dass die Strafe nicht ausbleibt für diesen Vorwitz des Wissens. Gerade in der Logik, wo es dem Denken darauf ankommt, sich selbst gegenständlich zu sein, somit alles unmittelbare Bewusstsein der Aussenwelt und seiner selbst bei Seite zu setzen, gerade da drängt sich dieses Bewusstsein immer wieder unberufen genug hervor. Dass sein unmittelbares Sein im Bewusstsein besteht, darin sein unbefangenes Werden vorsichgeht, es selbst aber als wesentlich verschiedene Thätigkeit das Bewusstsein in sich aufhebt — alles diess weiss das Denken eben nicht. Es bleibt in der unmittelbaren Auseinandersetzung stecken: einerseits als Sein für sich zu sein, Gedanke zu sein, andererseits in diesem Sein wieder dem blossen Sein sich gleichzusetzen — eine Zweideutigkeit, welche die ganze Logik durchzieht und den Wissensbegriff nicht recht gedeihen lässt. Kaum dass sich der Begriff im Urtheile auseinandergesetzt und im Schlusse vermittelt wieder geeint weiss, kehrt er sich auch schon dem Mechanismus, Chemismus und der Teleologie zu. Ebenso erscheint er als Idee bloss in seinem äusserlichen Ausleben. Das Wissen hat wohl den Trieb, mit dem Bewusstsein und Denken sich auseinanderzusetzen und darin seine Geltung nachzuweisen, es kommt aber nirgends über die ersten, unmittelbaren Ansätze hinaus. Weil aber, wie Hegel selbst sagt, der Weltgeist die Geduld hatte, diese seine Formen in der langen Ausdehnung der Zeit durchzugehen, und weil er durch keine geringere Arbeit das Bewusstsein über sich zu gewinnen vermochte; so kann auch das Individuum nicht mit Weniger sein Wesen begreifen, es darf sich somit nicht erlauben, diesen Inhalt, als bereits auf einfache Gedankenbestimmungen herabgebracht, vorauszusetzen.

Also nicht etwa werthlos oder geradezu falsch stellt sich die Hegel'sche Begründung und Vermittelung des Wissens heraus, nur reicht sie trotz aller Berechtigung nicht aus, weder für den Begriff des Bewusstseins und Denkens, noch für den des Wissens selbst. Denn obgleich von Aussen her angeregt, muss der Geist im Bewusstsein ebenso für sich sein, denselben Weg und dieselbe Gesetzlichkeit seiner Entwickelung befolgen, wie an- und für sich von allem Anfang seines Wissens: er muss am Bewusstsein selbst die Macht des Wissens erproben, das Sein und Wesen des Bewusstseins zum Denken hinüberführen und das Denken selbst in seinem eigenen Unterschiede sich gegenständlich wissen; nicht aber im Fürsichsein des Denkens an dem Sein und Wesen der Dinge haften, und von da aus mit gleichen Füssen in den Begriff hineinspringen. Freilich ohne eine gewisse Reife erreicht zu haben, ohne im Ueberblick und in einzelnen Abschnitten seines Gesichtskreises schon halb und halb mit sich fertig zu sein, kann das Wissen im Bewusstsein und Denken sich nicht wiedererkennen. Denn nicht etwa erst kennen lernen soll sich das mit sich ganz und gar unbekannte Wissen im Bewusstsein, nicht Schwimmen, nicht Denken lernen, ohne je in die Fluthen des Begriffes sich getaucht zu haben. Indem der Geist die Wissenschaftlichkeit, welche er in unmittelbarer Thatsächlichkeit auf dem langen Wege seiner Bildung durchgemacht hat, nachträglich erweist, indem er das unbefangene Wissen begründet, es nach allen Seiten hin vermittelt erweitert, endlich aber zum einheitlichen Abschluss bringt, bethätigt er gerade damit das Wesen seiner Wissenschaftlichkeit.

Auf den so in seinem Grunde und Wesen erwiesenen Wissensbegriff stellt sich also die Wissenschaft des Geistes,

nicht aber auf den Kant-Hegelschen Standpunkt unmittelbaren Wissens. Was von diesem aus zu sagen war, das sollten wir bescheiden genug sein, uns von Kant und Hegel gesagt sein lassen, daher nicht immer wieder irgend einer „Modification oder Correction" zu liebe ihre Systeme aufwärmen. Der Begriffslosigkeit aber, welche eine unendliche Manichfaltigkeit, oder, was hier dasselbe ist, die Gleichgiltigkeit des Standpunktes für das Wissen in Anspruch nimmt, somit von jedem Punkte aus das Richtige zu treffen sich für geschickt genug hält, dieser Bodenlosigkeit sei es auch ferner vorbehalten, in ihren Einfällen den letzten Stützpunkt ihres Wissens zu finden.

2. Auf den ersten Blick könnte es fast auffällig scheinen, dass Hegel, der den Begriff als das Element, und die Selbstbewegung des Begriffes als die Methode der Wissenschaft kennzeichnet, von dem naheliegenden Begriffe des Urtheiles für die Art und Weise begriffsgemässer Bewegung keinen grösseren Nutzen zu ziehen wisse. Aber im Grunde entspricht die von ihm durchgeführte Dialektik seinem Begriffe vom Urtheil aufs genaueste. Nur ist dieser Begriff selbst ungenügend. Denn das Urtheil wird entweder geradezu einseitig, oder in seinem Unterschiede endgiltig als identisch bestimmt.

Das Uebel steckt schon in der vermeintlich absoluten, in der That aber unmittelbaren Art und Weise, den Inhalt des Begriffes zu ermitteln. Dass wie aus dem Namen der Satz, so aus der Vorstellung der Gedanke sich entwickelt, der auseinandergesetzte Inhalt des Gedankens aber im Begriffe in seiner Einheit wieder zusammengefasst, und sodann vom Begriffe selbst im Urtheile begriffsgemäss herausgesetzt wird — diese Begründung und Vermittelung des Begriffsinhaltes lässt sich Hegel fast ganz entgehen. Ihm gilt der Begriff, ohne im

Urtheile ausgesprochen zu sein, als der blosse Name, überhaupt als das schlechthin Freie, der Standpunkt des Begriffes also als der des absoluten Idealismus; er stellt das Urtheil dem Satze gleich, oder setzt doch dessen Inhalt nichts weniger als begriffsgemäss auseinander. Daher die Form des Urtheiles ungeschickt das Speculative auszudrücken, das Urtheil einseitig und falsch. Und allerdings Beispiele wie: „die Rose ist roth", geben einen schlechten Begriff vom Urtheil. Ist doch überhaupt so ein sinnliches Ding, wie die Rose, gar kein Inhalt für den Begriff, sondern ein Gegenstand der Vorstellung, diese aber niemals im Stande in einem Urtheile sich auszusprechen; bleibt doch im Besondern — das angeführte Beispiel als einseitiges Urtheil im Sinne begriffsgemässer Entwickelung — das Rothsein noch immer weit entfernt davon, den einen den Inhalt der Rose bestimmenden Theil, hier im Unterschiede der allgemeinen Gattungsbeschaffenheit die der Rose besondere Art ihrer Eigenthümlichkeit auch nur annähernd vollgiltig herauszusetzen. Verlangt aber Hegel, dass das Urtheil der Begriff selbst sei als in seiner Besonderung, so kommt es ihm auch hier wieder nicht so sehr darauf an, die Theile des Begriffes in ihrem besonderen, untereinander verschiedenen Fürsichsein, vielmehr nur die Besonderheit des Urtheils dem Begriff gegenüber hervorzuheben. Und doch wird das Eine nur in seinen Theilen sich selbst ein Anderes, niemals aber als Ganzes sich gegenständlich, als welches es so nur einem Dritten gegenübersteht. Gerade dieser Begriff des Urtheiles bestimmt aber vorwiegend die Bewegung des Begriffes, ja des Wissens überhaupt. Auch ist wohl die Forderung vollkommen berechtigt, dass der Begriff sich selbst bewege, nicht etwa von Aussen her in seiner Bewegung

leiten lasse; allein der erste Anstoss zur Bewegung und zu ihrer bestimmten Art und Weise wird dem Begriffe doch durch die vorausgegangene Gedankenentwickelung mitgetheilt. Ja dessen Beweglichkeit bleibt bis zu einem gewissen Grade von der dem Gedanken zugehörigen Auseinandersetzung ein- für allemal abhängig, obgleich der Begriff den mitgetheilten Inhalt sich selbst gemäss in jedem seiner Theile heraussetzt, und auf gleiche Weise im Schlusse in sich zusammennimmt. Nur in diesem Sinne, in Anerkennung der Gesetzlichkeit auferlegter Nöthigung, ist der Begriff wahrhaft frei, nur so in allen seinen Theilen und im Ganzen er selbst, nur so Selbstbewegung durch und durch. Im Hegel'schen Urtheile dagegen bewegt sich wohl ganz richtig ein Begriff zum andern, sodann aber ganz verkehrt, wie jener zu diesem, auch dieser wieder zu jenem, an dem er hängen bleibt; der dem Urtheile zu Grunde gelegte Begriff macht einen Schritt nach vorwärts, wohl auch den zweiten, statt aber im dritten, ihn abschliessenden Schritte nochmals fortzuschreiten, macht er den zweiten vielmehr wieder zurück. Natürlich dass so das Urtheil selbst zu keinem Schlusse kommt, der Begriff sich am Ende nur durch einen Sprung aus nutzlosem Hin- und Herbewegen errettet.

Wird nun dagegen die Bewegung des Begriffes durch die Forderung bemessen, dass der Begriff mittels des Urtheiles zum Schlusse zu kommen, somit sich auseinanderzusetzen und die unterschiedenen Theile in einer vermittelnden Einheit wieder zusammenzunehmen habe: so heisst das eben die Art und Weise der Wissensentwickelung auf den wissenschaftlichen Ausdruck ihrer Gesetzlichkeit zurückführen. Die Theilung des Einen in Zwei ist wie Natur-, so auch Denkgesetz;

nur dass das zu Grunde liegende Eine, welches in der Natur in die Zwei aufgeht, sich im Begriffe als in seiner Geistigkeit selbstständig neben den beiden herausgesetzten Theilen erhält, damit aber die Dreitheiligkeit als die eigentliche Wissensweise sich herausstellt.

Der unverkürzte Beweis für dieses Grundgesetz gehört mit zu den wichtigsten Aufgaben der Wissenschaft des Geistes selbst. Hier sei bloss zur schärferen Kennzeichnung des wissenschaftlichen Standpunktes und seiner gesetzlichen Bewegung einerseits auf die Begründung und Vermittelung des Begriffes durch die Vorstellung und den Gedanken, andererseits auf das selbstständige Hervortreten des Begriffes hingewiesen.

In ähnlicher Weise wie der Begriff zum Urtheile und Schlusse, verhält sich die Vorstellung zum Gedanken und Begriffe. Dass sowohl Vorstellungen als Begriffe an und für sich einfache, ununterschiedene Bestimmungsweisen des Geistes sind, welche den ihnen zugebrachten Inhalt mit einem Worte kennzeichnen, darin besteht wohl vorwiegend der Grund, warum sie beide bis auf die jüngste Zeit so gut wie gar nicht unterschieden, warum sie noch heutzutage mit einander verwechselt werden, obgleich in ihrem durchgeführten Unterschiede das ABC der Wissenschaft liegt. Läuft es doch allem Wissen zuwider, sich etwas vorstellen zu wollen, was nur zu begreifen ist, oder den Begriff zur Vorstellung herabzusetzen, etwa vom Geiste eine Vorstellung, oder von irgend einem sinnlichen Gegenstande einen Begriff sich zu machen; ergibt sich doch die Vorstellung als eine in der Sinnlichkeit gewurzelte, durch Erinnerung an die wahrgenommenen Gegenstände vergeistigte Thätigkeitsweise des übersinnlichen Bewusstseins,

welche den bildlichen Gegenstand durch irgend eine Bezeichnung festhält und zur Erkenntniss bringt, während der Begriff mit dem Gedächtnisse vorausgegangener Gedankenentwickelung möglicherweise zwar die Erinnerung des diesem Gedanken zu Grunde liegenden Vorstellungskreises sich wahrt, in seiner Selbstthätigkeit aber zunächst doch nur auf den auseinandergesetzten Inhalt des Gedankens sich einlässt, und damit, frei von aller unmittelbaren Einmischung des Bewusstseins, sich seine rein geistige Wesenheit erringt. Zwischen der Vorstellung und dem Begriffe liegt sonach ein weiter Weg, welcher es jener ein für allemal unmöglich macht, so ohneweiters Begriff zu werden. Auch ist in der That nur der Gedanke begriffsfähig, nur er berufen, zum Begriff zu werden, wie denn auch nur der Begriff, nicht aber der blosse Gedanke, oder wohl gar die Vorstellung, befähigt sein wird, sich im Urtheile und Schlusse, und damit als Schlusssatz, als Definition, herauszusetzen. Gerade darin liegt aber der Beweis des Begriffes. Dass es übrigens trotz alles Abstandes der Vorstellung und des Begriffes einen Gedankeninhalt gibt (z. B. die Bestimmung eines Dreiecks), welcher sich möglicherweise bald an eine Vorstellung knüpft, bald wieder einem Begriffe anschliesst, dieses Verhalten des Gedankens liegt eben in seinem Wesen, sowohl behufs des Bewusstseins sich verwerthen, als auch zum Wissen fortschreiten zu können. Denn Alles, was vorstellbar ist, ebenso alles Begreifbare, ist Jedes in seiner Weise auch denkbar; keineswegs aber alles Denkbare begreifbar oder vorstellbar, geschweige denn, das es vorstellbar und begreifbar zugleich sein müsste. Das heisst aber das Denken als den eigentlichen Vermittler des Bewusstseins und Wissens anerkennen, obgleich es selbst

erst durch das Wissen von seiner Unmittelbarkeit erlöst wird.

Zunächst hält sich der Begriff selbst aber an seinen Namen, als an den zusammengefassten, einfachen Ausdruck des in ihm hinterlegten Gedankeninhaltes. Denn der Name ist überhaupt nicht etwa irgendein zufälliger, gleichgiltiger Anwurf, der nach Belieben heruntergeschlagen und wieder erneuert werden könnte; sondern die nach und nach festgewordene Schale des darin gereiften geistigen Kernes, er ist die abgenöthigte Erscheinung sowohl der im Vorstellen unmittelbar nachwirkenden Sinnlichkeit, als auch des im Begreifen unmittelbar wirksamen Gedankens. Was der Begriff ursprünglich bedeutet, das spricht er auch in seinem Namen mehr oder weniger aus, und wie er sich von Haus aus geartet und beschaffen weiss, so wird er auch heissen. Seine Benennung ist daher kein leerer Titel, vielmehr sein Eigenname, der ihn als Persönlichkeit hinstellt.

Und das heisst schon die unabweisbare Forderung aussprechen, dass die Wissenschaft jederzeit die eine, eigene Zunge rede, jedes übernommene Wort aus dem Bewusstsein und Denken wiedergebäre, namentlich die Begriffsbenennung nicht aus andern Sprachen herüberhole; das heisst den Grundsatz an die Spitze stellen, dass die deutsche Wissenschaft in ihrer Sprech- und Schreibweise durch und durch deutsch zu sein sich die Ehre gebe. Zerstört doch jedes Fremdwort das wie Leib und Seele vermittelte Zusammensein von Sprache und Wissenschaft; beraubt es doch den Begriff seines naturgemässen Standpunktes, der angestammten Bedeutung und angebornen Bestimmung. Wie oft ist der fremde Name geradezu ein falscher Name, jederzeit aber eine für seine in einer

anderen Sprache auseinandergesetzte Bedeutung zweideutige Bestimmtheit. Die Benennung geht den Inhalt nichts an, und dieser wieder kümmert sich in seiner Entwickelung gar nicht darum, wie er ursprünglich heisst. Freilich, traut man gegentheiliger Versicherung, so ist es eben von Uebel, an die dem Namen eigenthümliche Bedeutung zu denken, den Ausdruck von seinem ursprünglichen, sinnlich vermittelten Inhalt abhängig zu machen, oder diesen in seiner Auseinandersetzung auf jenen zurückzuführen, weil durch die Erinnerung an die eigentliche, sinnliche Bedeutung des Namens der wahre Begriff des in ihn hineingelegten Inhaltes verloren gehe. Bei Fremdwörtern werde gar nicht daran gedacht, „was sie wirklich bedeuten mögen, sondern geradezu an den Begriff, den sie bezeichnen." Das sei ein Vorzug. Als ob der Begriff so blindlings und zufällig in geradezu fertig ihm übergebene Namen hineinzuspringen hätte; als ob er unbedingt etwas ganz anderes bezeichnen müsste, als worauf sein Name hinweist; als ob es ein Missgriff oder eine Schande für den Begriff wäre, sich seiner wörtlichen Bedeutung und ursprünglichen Herkunft zu erinnern! Hat es auch nur den Schein von Wahrheit für sich, dass über die Erinnerung an die eigentliche, sinnliche Bedeutung des Namens seine Abstraction, und damit der Begriff verloren gehe? Muss nicht die geistige Bedeutung von irgend einer natürlichen abstrahirt werden, nicht der übersinnliche Begriff von Haus aus auf irgend einen Zusammenhang mit der Sinnlichkeit sich stützen? Oder besteht etwa die durch eine solche im Ausdruck gewurzelte Inhaltsbestimmung angeblich in Gefahr gebrachte Freiheit des Gedankens in der Willkür des Denkens? Etwa in blosser Ungebundenheit, welche weder von einem

gesetzlichen Zwang, noch von einer inneren Nöthigung etwas wissen will, wahrhaft wissenschaftliche Selbstständigkeit? Erweist sich die deutsche Sprache nicht bei weitem wissenschaftlich entwickelter, als die ihrer Begriffsbestimmung zumeist zu Grunde gelegte griechische und lateinische Sprache? Unterscheidet sie nicht schärfer, ohne doch weder den ursprünglichen Zusammenhang der herausgesetzten Bestimmungen, noch ihren vermittelnden Einheitsausdruck aufzugeben? Ist sie nicht viel reicher? Stehen ihr nicht zumeist für ein Wort jener abgelebten Sprachen, wo es ihr darauf ankommt, mehrere Bedeutungen zu Gebote? Endlich tritt nicht thatsächlich der Widerspruch dieser Doppelzüngigkeit von Bedeutung und Wort, damit aber die Willkür der Auslegung immer wieder grell genug hervor? Man gibt uns eine Anthropologie — und sie enthält die Seelenlehre; verspricht uns eine Psychologie — und sie soll die Lehre vom Bewusstsein zum Inhalt haben. Wozu mag es doch gut sein, das Kind nicht beim rechten Namen zu nennen, ist es nur kein Bastard, für den man sich am Ende zu schämen hätte! — Freilich unter fremdem Namen lässt sich Alles sagen, Alles zusammentragen.

Liegt aber dieses Ineinandergreifen von Wissenschaft und Sprache nicht überall offen zu Tage, lässt es sich in einzelnen Bestimmungen nur noch in entfernten Wurzellauten erkennen, ja bleibt es genug oft gänzlich verwischt; so wird sich doch die Wissenschaft dieser Lückenhaftigkeit wegen nicht beirren lassen, wenn es ihr irgend möglich ist, das innige Verhältniss ihres geistigen Auslebens mit dem ihrer sprachlichen Leiblichkeit festzuhalten, jedenfalls aber diese in der Natur der Dinge gelegene, im Verlaufe der Sprach-

entwickelung vielleicht verloren gegangene Verlautbarung ihres Inhaltes in jeder Bestimmung vorauszusetzen. Dass übrigens die Wiedertaufe des Begriffs nach bestem Wissen und Gewissen vorzunehmen, und lieber ein ketzerischer Ausdruck beizubehalten, als mit Gewalt deutsch zu machen sei; dass der Name überhaupt nicht gemacht werden dürfe, sondern als die lautgewordene Erkenntniss an der Hand eines gebildeten Sprachgebrauches sprachgesetzlich sich zu entwickeln habe, somit völlig eingebürgerte und vor der Hand unersetzbare Fremdworte als ebenbürtig anerkannt werden müssen, versteht sich von selbst. „Namen zu meistern, ehe man sich der Sache bemeistert hat," wäre allerdings die verkehrteste Art die Sprache zu reinigen.

Der nächste Schritt des gleichsam persönlichen, im Urtheile sich auseinandersetzenden Begriffes ist es aber sodann, anknüpfend an diesen von Aussen her übernommenen und sich einverleibten Inhaltsantheil, seine rein geistige Seite und die tiefste Innerlichkeit seines Wesens hervortreten zu lassen. Erst so wird der Begriff an und für sich, an einem Andern für sich, und für sich von seinem Anderssein unterschieden: sowohl sich gegenständlich an dem sich zugeeigneten Gedankeninhalte, als auch in seinem Wissen von sich selbst. Dass übrigens die unterschiedenen und als unterschieden selbstständig gewordenen Theile sich ergänzen, indem sie aber die entgegengesetzten Endpunkte des Begriffes umfassen, damit den begriffsgemässen Inhalt erschöpfen, darin liegt eben die Befriedigung des Begriffes, so eingetheilt in seinem Urtheile vollgiltig sich auszusprechen.

Zwar ein- für allemal beruhigen wird sich die von Haus aus ungetheilte Begriffseinheit in ihrer Auseinandersetzung

eben so wenig, als je die ihr unterlegte Gedankenentwickelung ziellos in die Breite und Weite fortschreitet, vielmehr um nur ein Ende zu finden auf den Begriff losgeht. Vorgeschritten aber wie der Begriff ist, vermag er rücksichtlich seines einheitlichen Wesens und einer diesem entsprechenden Erscheinung nicht mehr auf den unbefangenen Inbegriff zustehender Gedankenentwickelung und auf die frühere Bestimmung ohneweiters zurückzugehen. Hat er doch mit seinem Urtheile ein anderer zu werden, was er aber so seiner Einheit gemäss ist, das eben erst im Schlusse an und für sich zu sein. Dieser selbst ist also der ursprüngliche Begriff, durch die Prüfung des Urtheiles hindurchgegangen, und die unterschiedenen Theile eigenthümlich vermittelt in sich enthaltend; der Schluss die zwar in sich unterschiedene, aber ebenso durch sich abgeschlossene Begriffseinheit; der Schluss der dritte, letzte Schritt, den der Begriff thut, um wieder auf sich selbst zurückzukommen.

Mittels des Urtheiles zum Schlusse zu kommen — das ist die Art und Weise des Begriffes, das die Eintheilungs- und Fortschrittsweise des Wissens überhaupt. Indem aber die Dreitheiligkeit, in welcher die aus einem Ganzen hervorgegangenen zwei Theile in dem dritten, der für das Ganze selbst einsteht, ihre endgiltige Einigung finden, der nach Körper und Geist unterschiedenen Getheiltheit jeder einheitlichen Lebensstufe entspricht, erweist sich der Wissensprozess als Lebensprozess, somit die Wissenschaftlichkeit in jeder Beziehung als Gesetzlichkeit.

Selbstverständlich wird daher ein Denken, welches sich in naiver Ungebundenheit unmittelbarem Bewusstsein und den eigenen Eingebungen überlässt, jederzeit unwissen-

schaftlich ausfallen; selbstverständlich wird eine Wissenschaftlichkeit, welche sich alles Ernstes für jeden besondern Gegenstand eine besondere Methode, für jede Methode aber besondere Kunstgriffe vorbehält, an der Gesetzlichkeit des Wissens keinen Theil haben. Ueberhaupt heisst geistreich sein, noch nicht wissenschaftlich sein, wie denn ein von Bildern und Gleichnissen überströmender, von gesuchten Beziehungen und zugespitzten Widersprüchen glitzernder, in seinem Flusse Satz für Satz gestauter Feuilletonstyl eben so wenig die Art und Weise des Begriffs ausmacht, als etwa Willkür des Gedankens die gesetzliche Freiheit des Wissens. Solcher Zuchtlosigkeit — bei der man die Gesetzlichkeit der Wissenschaft entschuldigen möchte, um dem Wissen den Vorwurf der Systemsucht zu ersparen; der zu liebe man die Dreitheiligkeit meiden sollte, um der Zerfahrenheit ihrer Einfälle und ihrem Belieben nicht in den Weg zu treten — wäre in der That ein gutes Stück „Schulleine" zu gönnen, selbst auf die Gefahr hin, vorerst nur äusserlich daran sich fortzuhelfen.

3. Endlich möge noch zur Ergänzung der Uebersicht des vom Wissen behaupteten Standpunktes Ziel und Zweck desselben berührt werden.

Zum Theile ist das Wissen sich selbst Ziel, sofern es auf der Schwelle des Begriffes noch einen weiten Weg vor sich hat, um sowohl innerhalb der eigenen Entwickelung, als auch in seiner Beziehung zum Bewusstsein und Denken mit sich fertig zu werden. Denn den Vorgang, wie das Bewusstsein und Denken wissenschaftlich sich entwickelt, darf das Wissen niemals ungestraft hinter seinen Rücken vor sich gehen lassen, soll ihm damit nicht der Grund und Boden entzogen werden, soll es damit nicht das nächste Mittel sich selbst zu

erweisen aus der Hand geben. Insofern heisst es mit dem Bewusstsein und Denken sich beschäftigen, sich selbst in diesen ihm vorangehenden Entwickelungsstufen unmittelbar vor Augen haben. Aber auch als Begriff, Urtheil und Schluss herausgesetzt, steht das Wissen keineswegs am Ende aller seiner Entfaltung und Gestaltung, noch macht ein gewissenhafter Begriff von sich selbst sein letztes Ziel aus. Es muss irgend etwas gewusst werden. Was nun gewusst wird und wie es gewusst werden soll, das ist eben die Frage. Und da lässt es sich denn mit einem Worte sagen: dass die Wahrheit zu wissen, sie nur das Ziel alles Wissens ist, und dass wie das im Fortschritt begriffene Wissen nur an und in zurückgelegten Entwickelungsstufen, ebenso das mit sich fertige nur an bereits geschichtlich gewordenen Bildungsstufen sich bewährt, so die Wahrheit sich selbst bereitet und in Wahrheit bei sich selbst ist.

Und dieses Ziel macht auch den Zweck des Wissens, gleichwohl dieser Zweck noch nicht das letzte Ziel der Wissenschaft aus. Denn diese selbst, und damit die Wahrheit endgiltig bewähren, heisst sie als dem Leben zugewendete Weisheit, heisst sie als in alles Thun und Lassen des Lebens selbst mit eingedrungen verwirklichen und bethätigen. Daher der Endzweck der Wissenschaft: einerseits im Wissen schöpferisch in sich und durch sich selbst entwickelt, vermittelt und damit sich selbst zwecksetzend zu sein; andererseits wieder das letzte, zweckgemässe Mittel auszumachen, damit der Zweck des Lebens erreicht werde.

Mit dem Ziele und Zwecke der Wissenschaft ist aber bereits, eingedenk ihres Ausgangspunktes und ihrer Fortschrittsweise, ihr Inhalt und Umfang, und damit die Wissenschaft

selbst als einheitliches Ganzes bestimmt. Einerseits Naturwissenschaft, andererseits Wissenschaft des Geistes, erreicht sie in der Lebensweisheit ihren Abschluss. Sie umspannt so die ganze Fülle des geistigen Lebens und stellt es als eine in sich gegliederte Einheit, sie stellt es im System dar. —

Schliesslich sei noch das unumwundene Geständniss abgelegt, dass in dieser zweiten Auflage der Wissenschaft des Geistes so mancher frühere Fehlgriff gut zu machen war. Eine Wissenschaft, die im Begriffe wurzelt und aufgeht, den Begriff sprechen lässt und es niemals anders noch besser wissen will, als es dem für sie eingetretenen Begriff zusteht, somit von einem so gut wie neuen Standpunkt aus auf kaum betretenem Wege mit fast ängstlicher Gewissenhaftigkeit an ihr Ziel heranzukommen strebt — die wird freilich leichter hinter ihrer Aufgabe zurückbleiben, als irgend ein durch den alten Sauerteig der Metaphysik in Gährung gesetztes Denken, das von den Anforderungen des Wissens und dem Bedürfnisse des Begriffes kaum eine Ahnung hat. Uebrigens wünschte ich sagen zu können, dass mich Theilnahme und Urtheil der Zeitgenossen wesentlich gefördert haben. Mit dem Parteistandpunkte scheint den Meisten selbst das Verständniss Andersdenkender abhanden zu kommen, oder doch für sie, die mit sich und mit der Wissenschaft abgeschlossen haben, entbehrlich zu sein. Gehen sie aber daran, dann bohren sie das Brett selbstgefällig dort, wo es ihnen am dünnsten scheint — und da ist denn so ein Werk bald abgethan. Welche Anerkennung mir aber auch zu Theil werden sollte — dem Genusse in der Fürsorge um das Gedeihen dieser Arbeit, dem freudigen Bewusstsein um das Freien des Geistes, der ehr-

geizigen Siegesgewissheit eines tapferen Kämpfers wird sie wahrlich nicht gleichkommen.

Selbstverständlich gebe ich auch diesmal Einzelnes Preis. Nur dass der von mir behauptete Standpunkt dem Grunde und Wesen der Wissenschaft entspreche; die geforderte Art und Weise der Entwickelung eine begriffsgemässe sei; endlich Ziel und Zweck der Wissenschaft vor der Hand wenigstens einzig und allein innerhalb des festgesetzten Umfanges zu erreichen sein werden — nur von dieser Ueberzeugung, denke ich, wird man mir nichts abhandeln.

Wer es besser weiss, der trete hervor.

Bodenbach 1863.

Vorrede zur dritten Auflage.

Auch in dieser Auflage konnte die Wissenschaft des Geistes ihrem Standpunkte, Entwickelungsgange, Ziele und Zwecke nach besten Wissen und Gewissen treu bleiben; aber auch in dieser Auflage drängten sich ihr nicht unerhebliche Verbesserungen auf. Lässt sich ein die Wesensthätigkeit des Geistes und sein Ausleben umfassender Inhalt an und für sich nicht leicht bewältigen; so ist es wahrlich noch viel schwieriger, ihm in seiner selbstgeschaffenen Form zu genügen. Auch wird ja der Geist in keiner Lebensstufe je mit seiner Erscheinung, je mit seinem Wesen fertig. In der Begriffswissenschaft beginnt er aber kaum die Augen aufzuschlagen. Kein Wunder, dass ihm das Denken und Sprechen Mühe macht.

Bodenbach 1870.

Einleitung.

Zunächst könnte die Frage aufgeworfen werden: warum sich die als Naturwissenschaft und Wissenschaft des Geistes unterschiedene, diese ihre Theile aber vermittelnd als Lebensweisheit abgeschlossene Wissenschaft sofort als Wissenschaft des Geistes, warum nicht zuerst als Naturwissenschaft einführe. Denn dass sie nicht geradezu als Lebensweisheit sich geltend machen werde, da sie so Naturwissenschaft und Wissenschaft des Geistes voraussetzt, versteht sich von selbst.

Und allerdings, obgleich das Leben niemals weder als blosse, aller Geistigkeit entblösste Natur, noch je als durch und durch reiner, von jedem Zusatz der Natürlichkeit gereinigter Geist anzutreffen ist, im Gegentheil Natur und Geist als Grund und Wesen des Lebens von jeher mit einander sich ausleben; so vertritt doch der Geist, trotz alles Zusammenhaltes mit der Natur, in der Errungenschaft seines Fürsichseins unläugbar einen vorgeschritteneren Entwickelungsantheil des Lebens. Auch hat sich Erfahrung und Erkenntniss in der That zunächst stets an die in der Natur vorhandenen Dinge gehalten, es sind die ersten Ansätze zur Wissenschaft von jeher als naturwissenschaftliche zum Vorschein gekommen. Indessen, der so unmittelbar der Natur zugewendete Geist kommt endlich zu sich, lernt sich selbst kennen und will sich in der Natur wiedererkennen: er will nicht bloss naturgemässer Entwickelung entsprechend der Dinge ausser sich bewusst werden, sondern auch sein Denken in sie hinein-

tragen und die Natur zum Begriffe bringen, er will nicht nur wissen, wie er sich in der Natur als erschaffen, sondern auch wie schöpferisch verhält. Insofern hat die Wissenschaft des Geistes allerdings den Vortritt: der Geist muss sich in seinem Wesen bereits begreifen, bevor er sich in der Natur begreifend wiederfindet, er muss sich selbst von der Erbsünde unmittelbarer Erkenntniss erlöst haben, bevor er die Natur des Erlösungswerkes theilhaftig werden lässt, bevor er die Naturlehre zur Naturwissenschaft erhebt.

Aber wie soll die Wissenschaft doch wieder den Geist selbst auf natürliche, unmittelbare Weise zu sich bringen, damit er in sich und durch sich vermittelt von sich selbst wissen könne? Welche Art von Auseinandersetzung muss die Wissenschaft des Geistes befolgen, um den Begriff des Geistes in seinen wesentlichen Inhaltsantheilen zu erschöpfen? Denn dass sie nicht ohne vorbedachte, gesetzlich bestimmte Anordnung ihres Inhalts zu Werke gehen, sich einen in seinen Bestandtheilen möglichst ausgeführten Plan vorlegen werde, dafür bürgt ihr wissenschaftlicher Standpunkt.

Erst im Hauptumrisse mit sich fertig, vermag die Wissenschaft der besonderen Begriffsbestimmung des Geistes keine andere Vorlage zu unterbreiten, als die, aus welcher der Begriff des Geistes ursprünglich hervorgeht, nemlich den dem Leben selbst in jeder seiner Stufe entlehnten Eintheilungsgrund, wodurch sie sich eben als Naturwissenschaft, Wissenschaft des Geistes und Lebensweisheit bestimmt findet. Die Wissenschaft wird also den Begriff des Geistes einerseits als noch der Natur zugewendeten, natürlichen und unbefangen gebliebenen, anderseits als für sich gewordenen und in sich und durch sich bestimmten Theil zu unterscheiden, diese Theile aber sodann vermittelt in einem Schlusstheile zu bewähren und zu bethätigen haben.

Das Bewusstsein nun, das unmittelbare Wissen des Geistes von seinem Sein und Werden, tritt gleichsam von selbst als die eine Seite und Weise des Geistes, damit aber die Lehre vom Bewusstsein als der erste Theil der Wissenschaft des Geistes in den Vordergrund.

Indem aber der Geist aus dem Bewusstsein sein Denken und durch das Denken sein Wissen hervorbringt, im Wissen bewährt aber als in Wahrheit ist, wächst seiner Wissenschaft an diesem seinen Wesensunterschiede, welcher ihn dem Bewusstsein gegenüber erst zum Geiste macht, die Lehre vom Geiste als zweiter Theil zu.

Endlich am Leibe und im Leben bethätigt führt sich der Geist als Seele, es führt sich die Seelenlehre als der dritte Theil der Wissenschaft des Geistes ein.

Die a potiori benannte Wissenschaft des Geistes enthält also:

A. Die Lehre vom Bewusstsein,
B. Die Lehre vom Geiste,
C. Die Seelenlehre.

Die Uebersicht der weitern Auseinandersetzung dieser ihrer Hauptbegriffe gewährt die Inhaltsanzeige.



Inhalt.

A. Die Lehre vom Bewusstsein.

I. Sinnliches Bewusstsein.

Seite

1. Empfindung. 2

Das Zusammentreffen der Sinne und Dinge.
Das Sinnenfällige und der dadurch bewirkte Sinneseindruck.
Die eigene Wirksamkeit der Sinne und ihre Rückwirkung an den Dingen.

2. Wahrnehmung. 5

Das Auseinanderkommen und anderweitige Zusammenkommen der Sinne und Dinge.
Die Unterscheidung und Vergleichung der Gegenstände.
Das Bewahren empfundener Dinge und das Gewahrwerden von Gegenständen.

3. Erfahrung. 8

Die Betrachtung der Gegenstände und die Beobachtung an denselben.
Die Gegenständlichkeit von Thatsachen und die Sinnesthätigkeit als Thatsache.
Selbstthätig zugeführte Thatsachen und das Sichthatsächlichwerden dieser Thätigkeit.

Seite

II. Uebersinnliches Bewusstsein.

1. Erinnerung. 15

Die Beharrlichkeit des Sinneseindruckes bereits vergangener Gegenstände.

Die Versinnlichung und das Merken.

Das Innerlichwerden und das Innewerden.

2. Vorstellung. 20

Die Vergessenheit und die Rückerinnerung.

Die Umbildung und die Neubildung.

Erinnerungsreiche Bezeichnung und eigenthümliche Zeichendeutung.

3. Erkenntniss. 26

Inhalt und Form der Vorstellung.

Ihre sprachliche und schriftliche Darstellung.

Namen- und Sachkenntniss.

Seite

III. Selbstbewusstsein.

1. Gefühl. 32

Empfinden.
Fühlen.
Sichbefinden.

2. Besinnung. 38

Erfahrung und Erkenntniss in Betreff der Gefühle.
Das Gefühl des Ungenügens und das Ungenügen des Gefühles.
Beisinnensein und Beisichsein.

3. Bewusstsein. 42

Ueberzeugung.
Gewissheit.
Sinnlich-übersinnliches An- und Fürsichsein.

Seite

B. Die Lehre vom Geiste.

I. Das Denken.

1. Das Gedachte. 55

Das Sein.
Das Wesen des Seins.
Das Gewordensein des Denkens.

2. Der Gedanke. 61

Der Inhalt des Gedachten.
Die Form des Gedachten.
Das im Gedachten ausgedachte Denken.

3. Das Nachdenken. 66

Das Gedächtniss für das Gedachte.
Das Gedächtniss des Gedankens.
Das an und für sich gedachte, auf sich bedachte Denken.

Seite

II. Das Wissen.

1. Der Begriff. 71

Begriff.
Urtheil.
Schluss.

2. Die Idee. 84

Der erweiterte Begriff.
Der unendliche Wissensbegriff.
Der Zweckbegriff.

3. Die Kategorie. 122

Das im Bewusstsein enthaltene Wissen.
Das Wissen vom Denken.
Das Sichselbstwissen.

Seite

III. Die Wahrheit.

1. Die geschichtliche Bewährung als Wissenschaft des Verstandes. 148

Die Bewährung:
des sinnlichen Bewusstseins.
des übersinnlichen Bewusstseins
des Selbstbewusstseins.

2. Die geschichtliche Bewährung des Denkens als Wissenschaft der Vernunft. 178

Die Bewährung:
des Denkens am Glauben.
des Denkens innerhalb der Erkenntniss.
des Denkens an sich selbst.

3. Die geschichtliche Bewährung des Wissens als Wissenschaft des Geistes. 213

Die Bewährung:
des Wissens im Bewusstsein und Denken.

Seite

C. Die Seelenlehre.

I. Thierische Seele.

1. Kraft. 256

Schwerkraft.
Anziehungs- und Abstossungskraft.
Lebenskraft.

2. Trieb. 264

Erhaltungstrieb.
Entwickelungstrieb.
Thätigkeitstrieb.

3. Begierde. 274

Gier.
Verlangen.
Willkür.

Seite

II. Menschliche Seele.

1. Gemüth. 296

Leidenschaft.
Gemüthsbewegung.
Herzlichkeit und Herzlosigkeit.

2. Gewissen. 312

Der Zweifel an sich selbst.
Die Selbsterkenntniss.
Das Bewusstsein des Guten und Bösen.

3. Wille. 328

Vorsatz.
Absicht.
Entschluss.

Seite

III. Göttliche Seele.

1. Sittlichkeit. 353

Gesittung.
Pflichtgemässheit.
Tugendhaftigkeit.

2. Gerechtigkeit. 367

Unparteilichkeit.
Gesetzlichkeit.
Freiheit.

3. Religiosität. 383

Gottesgläubigkeit.
Gottesweisheit.
Heiligkeit.



Die Lehre vom Bewusstsein.

Der Wissenschaft des Geistes erster Theil.



Selbstverständlich erstreckt sich die vorläufig erörterte Gesetzlichkeit der Entwickelung auch auf die Lehre vom Bewusstsein, wie denn dieses ganz allgemein als sinnliches und übersinnliches, über diesen Unterschied hinaus aber als Selbstbewusstsein bestimmt wird.

Die Wissenschaft nimmt diese vorgefundenen Bestimmungen, wie den Begriff des Bewusstsein selbst, mit dem Vorbehalt auf, das, was sie so voraussetzt, zu begründen und zu erweisen.

I. Sinnliches Bewusstsein.

Die Bezeichnung des Bewusstseins als sinnliches weist unmittelbar darauf hin, dass es demselben vor Allem auf die Sinne ankommen, seine Auseinandersetzung wesentlich das Gepräge ihrer Wirksamkeit und Thätigkeit an sich tragen werde.

1. Empfindung.

Durch die Sinne kommt der Mensch zur Welt. Denn gerade sie sind die Gabe der schöpferischen Natur, wodurch Thier und Mensch früheren Bildungsstufen sofort entschieden entrückt werden.

Aber auch die Natur, die Gebärende, welche das sinnesbegabte Wesen hervorbringt, wird durch dieses Wesen selbst wiedergeboren. Oder sind nicht die Sinne das Rüst- und Werkzeug, womit der Mensch an die Aussenwelt sich heranmacht, wodurch dieselbe wieder eigenthümlich hervorbringt? Ist nicht das Abgränzen und Fürsichfesthalten einzelner Naturerscheinungen, nicht das Verwandeln und schöpferische Umstalten ihrer Einwirkung einer Wiedergeburt der Natur durch die Sinne gleichzuachten? Wird nicht jene durch diese so neuerdings erzeugt und bezeugt?

Vorhanden und aufgefunden ist die Natur aber jedenfalls etwas, und das, was sie so ist, ist sie eben als das Gewordene, Bestehende, welches überhaupt als Ding, im Hinblick auf das Zusammentreffen der Sinne und Dinge als Sinnending bestimmt wird.

Denn indem der Mensch zur Welt kommt, fällt er geradezu in die Dinge hinein, oder es fallen die Dinge vielmehr über ihn her, sie fallen den Sinnen entweder durch allernächste, unmittelbare Berührung, oder schon aus der Ferne durch ihre Einwirkung zu und bringen eine Wirkung hervor, welche, obgleich von Aussen angeregt, nicht bloss äusserlich an den Sinnen haftet, sondern auch in die getroffenen Sinne eingeht und sich darin erhält. Es ist eben der durch das Sinnenfällige bewirkte Sinneseindruck, wodurch sich der nähere Zusammenhang der Sinne und Dinge hervorthut.

Immerhin mochte aber der erste Anstoss zur Sinnenfälligkeit von der Bewegung der Dinge ausgehen, von Seite der Sinne selbst musste doch auch ein Entgegenkommen stattfinden, es musste überhaupt von Haus aus Beweglichkeit in den Sinnen vorhanden sein, sollte der Sinneseindruck nicht wirkungslos bleiben. Die Dinge sind eben nur die Bedingung, nur der äusserliche Beweggrund aller Sinnesbewegung in ihrer gesteigerten, an den Dingen selbst dargethanen Wirksamkeit.

Der Sinneseindruck aber an dem Sinnenfälligen für sich wirksam ist die Empfindung.

Diese also nicht bloss das Finden der Dinge in den Sinnen, sondern vielmehr noch das Hervorbringen des Gefundenen, das, den Sinnen eigen geworden, an dem Dinge wiedergefunden, indem das Ding empfunden wird. Denn wie der von zugefallenen Dingen herrührende Sinneseindruck nicht bloss als Abdruck der Dinge an den Sinnen besteht, vielmehr mit seiner Wirkung in die Sinne eingeht und je nach ihrer Beschaffenheit sich erhalten zeigt; ebenso muss die in den Sinnen entsprungene, von jener Einwirkung verschiedene, den Sinnen eigene Wirksamkeit — die möglicherweise selbst in dem Falle fortbesteht, dass die Dinge bereits in den Sinnen nachzuwirken aufgehört haben — ihren eigenthümlich entwickelten Inhalt in der Rückwirkung der Sinne auf die Dinge wieder geltend machen, damit Empfin-

dung zu Stande komme. Immerhin mögen also Dinge und Sinne aufeinanderstossen, jene in diese eindringen und die getroffenen Sinne der Einwirkung des Dinges ausgesetzt sein, ohne dass es zur Empfindung kommt, wenn der durch das Ding bewirkte Sinneseindruck weder eigens weitergeführt und für sich geworden, noch hervorgekommen und an den Dingen bethätigt ist.

2. Wahrnehmung.

So unaufhaltsam aber das Ding in die Sinne eindringt, durch das Zusammentreffen mit den Sinneswerkzeugen wird zunächst doch auch sein äusserlicher Fortgang behindert und aufgehalten, sofern mit dem ursprünglichen, durch das Ding bewirkten Eindruck und mit dem so bedingten Ausdruck der Sinne gleichzeitig jene äusserliche Begegnung der Sinne und Dinge einher geht, zufolge welcher, indem die von den Dingen getroffenen Sinne einen Anstoss und durch diese jene einen Gegenstoss erleiden, beide auseinanderfallen.

Und nicht etwa, dass bloss durch den Zusammenstoss, oder nur von dem mit den Sinnen zusammengetroffenen Dinge her das Auseinanderfallen der Dinge und Sinne herbeigeführt würde; auch diese, von der Einwirkung des Dinges erfüllt und unter steter Rückwirkung zugleich äusserlich in Bewegung gesetzt, reissen sich ihrerseits los. Der Sinn weist die unerträglich gewordene Last des Dinges geradezu zurück; oder entzieht sich wenigstens ihrem Einflusse.

Freilich nicht sowohl ein Fortschritt der Empfindung, vielmehr schon ein Schritt darüber hinaus ist es, dass Sinne und Dinge so auseinanderkommen. Denn obgleich die Einwirkung der von den Sinnen abgewiesenen Dinge selbst aus der Entfernung noch empfunden wird, so nimmt die Empfindung doch jedenfalls mit der Entfernung ab. Ja selbst die so verminderte Empfindung vergeht mit der Zeit, indem die Dinge für die Sinne allmählig gleichgiltig, oder diese für jene und ihre Einwirkung unempfindlich werden; selbst die Wirksamkeit der Sinne, welche möglicherweise als Nachempfindung fortbesteht, erlischt endlich. Die Sinne sind in Betreff der Empfindung völlig mit den Dingen auseinandergekommen, die Empfindung ist vergangen.

Nicht, dass deshalb jede Einwirkung der Dinge auf die Sinne, jede Rückwirkung dieser auf jene aufhören müsste. Die Empfindlichkeit kann völlig vergangen sein, ohne dass damit die den Sinnen ursprünglich zugehörige, durch die Einwirkung der Dinge eben nur gesteigerte Wirksamkeit verloren geht. Das Gleiche gilt von den Dingen. Auch sie, auseinandergekommen mit den Sinnen, sind durch den auf die Sinne unmittelbar hervorgebrachten Eindruck in ihrer Wirkungsweise bei weitem nicht erschöpft, auch sie haben nicht aufgehört wirkungsvoll zu sein. Ist doch weder das mit den Sinnen auseinandergekommene Ding nothwendigerweise unaufhaltsam immer weiter gegangen und den Sinnen endlich ganz und gar vergangen; noch der Sinn, ungeachtet alles Losreissens, des Dinges sofort völlig los geworden, oder je ein für allemal zur Ruhe gekommen. Dass aber, ungeachtet aller Empfindungslosigkeit der Sinne, das Ding für die Sinne fortbesteht, dass die Sinne, unempfindlich geworden, dennoch wirksam bleiben, das Ding nunmehr zum Gegenstand wird, damit ist schon, *zugleich mit dem Auseinanderkommen, das anderweitige Zusammensein der Sinne und Dinge sicher gestellt.*

Natürlich wird das, was den Sinnen gegenüber steht, vor Allem dasselbe Ding sein, welches früher empfunden wurde, es werden sich die Gegenstände zunächst in demselben Masse für die Sinne wirksam zeigen, in welchem Masse sie ursprünglich einwirkten. Aber indem mit den Gegenständen, die empfunden wurden, nunmehr aber unempfunden mit den Sinnen in Berührung bleiben, andere, früher nicht empfundene Gegenstände vorgefunden werden, welche eben so gut wie jene auf die Sinne einwirken, erweitert sich damit der den Sinnen zugängliche Gesichtskreis zu einer Mehrheit von einander geschiedener und unter einander geschiedener Gegenstände. Ja auch jeder einzelne stellt sich bald genug als unterschiedliche Mehrheit heraus. Der Gegenstand besteht aus Stücken, welche, obschon nicht von einander geschieden wie einzelne Gegenstände, doch als verschieden, und ob verschieden oder nicht, doch als Theile an ihm erscheinen. Ebenso ist ein oder der andere Bestandtheil wieder theilbar, es machen sich, je länger und eindringlicher die Sinne mit einzelnen Gegenständen beschäftigt sind, um so eher selbst

ihre minder scharf, oder gar nicht von Natur aus geschiedenen Bestandtheile bemerkbar.

Das heisst aber mit der Scheidung und Theilung der Gegenstände ihre aufs Besondere und Einzelnste eingehende Unterscheidung aussprechen.

Gleichwohl besteht weder jemals das Geschiedene als bloss Auseinandergefallenes, Aufgelöstes, es gehören und halten vielmehr die Theile besonderer Gegenstände zusammen; noch geht die Scheidung je ruhelos gleichsam ins Unendliche, ohne dass eine gleichzeitige Einigung der Geschiedenen stattfände. Zudem sind die verschiedenen Theile der Gegenstände, wie diese selbst, niemals so durch und durch, niemals so ganz und gar andere, dass sie einander völlig fremd und unähnlich wären. Andererseits brauchen Gegenstände und ihre Theile gar nicht verschieden zu sein, und können doch, mehr oder weniger einander gleich, als geschieden neben einander bestehen; ja es gibt welche, deren Aehnlichkeit so weit geht, dass sie keine Spur irgend eines Unterschiedes erkennen lassen, Gegenstände, welche nicht sowohl einander gleichen, vielmehr einander gleich sind, somit geschieden nur noch als unterschiedlose auseinandertreten.

Wie im Unterscheiden von Gegenständen der erste Schritt des weiteren Zusammenseins der Sinne und der mit den Sinnen auseinandergekommenen Dinge, so besteht im Herausfinden ihrer Aehnlichkeit und Gleichheit, in ihrer Vergleichung der nächstfolgende. Denn obgleich nicht eingehende Unterscheidung, so doch wenigstens Scheidung der Gegenstände muss ihrer Vergleichung vorausgehen, während geschiedene Gegenstände, anscheinend gänzlich verschieden, zunächst jede Spur eines Vergleiches vermissen lassen. Uebrigens wird weder durch blosse, aller Vergleichung entblösste Unterscheidung, noch durch eine jeder weitern Unterscheidung bare Vergleichung das bestehende Verhältniss der Gegenstände erschöpft; selbst als entgegengesetzte und völlig verschiedene sind sie jederzeit doch auch als sich zugekehrte und irgendwie ähnliche auf einander bezogen.

In der Unterscheidung und Vergleichung der Gegenstände besteht aber die Wahrnehmung.

Bereits mit der Mannichfaltigkeit der Empfindung findet sich eine unmittelbare Scheidung der Dinge verknüpft; ebenso

können die Dinge als durch Aehnlichkeit der Empfindung zusammengehörig bestimmt werden. Gleichwohl bleibt ein durchgreifendes Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände von Seite der Empfindung schon desshalb ausgeschlossen, weil die Gegenständlichkeit der Dinge eben nur in dem Masse möglich wird, als die Empfindlichkeit der Sinne abnimmt.

Andererseits, völlig vorüber ist es mit der Empfindung denn doch nicht, indem Wahrnehmung hervortritt, ja jene darf nicht einmal ganz vergangen sein, damit diese entstehen könne. Auch vergeht die Empfindung in der That nur allmählich und bleibt vorerst noch am Gegenstand erhalten: die Wahrnehmung macht sich in allem Anfang als das Bewahren früher empfundener Dinge geltend, indem sie durch das Fortwähren des für die empfindlichen Sinne wirkungslos gewordenen Dinges von der gesteigerten Wirksamkeit der Sinne selbst Zeugenschaft ablegt. Freilich im weiteren Verlaufe gleicht dieselbe weniger einem solchen Empfangen, kommt vielmehr als unabhängigeres Aufnehmen, als das Gewahrwerden von Gegenständen zum Durchbruch. Denn nicht, dass unumgänglich jeder Gegenstand, bevor wahrgenommen, als Ding empfunden sein müsste; im Gegentheil, hat der Sinn einmal seine Empfindlichkeit überwunden, dann wird ihn auch nichts hindern, seinerseits ausschliesslich Gegenstände aufzusuchen und dieselben sich eigen zu machen.

3. Erfahrung.

Empfindungen verdrängen einander. Wird dagegen ein Ding vor vielen anderen als Gegenstand bewahrt, so brauchen desshalb die anderen den Sinnen keineswegs verloren zu sein; ja die Sinne können sogar noch gleichzeitig von einem oder dem andern Ding empfindlich berührt bleiben. Freilich wie erst die von den Gegenständen weniger abhängige Wahrnehmung beliebig einem oder dem andern ihre Theilnahme zuwendet; ebenso wird es auch dieser erst so recht gelingen, einen Gegenstand festzuhalten, nebst und zunächst diesem einen zweiten, nebst und zunächst diesem einen dritten u. s. f., einen Gegenstand neben dem anderen. Und nicht nur so fort. Denn zeigt sich neben dem bereits

wahrgenommenen, oder neben einem seiner Theile, ein anderer Gegenstand oder Theil als wahrnehmbar, dann wird wohl nach und nach auch mit jenem wahrgenommenen Gegenstande oder Theile zugleich ein zweiter, dritter u. s. f., es werden alle diese Gegenstände oder Theile eines Gegenstandes auf einander bezogen wahrnehmbar sein und wahrgenommen werden müssen, damit überhaupt eine vielseitige und durchgreifende Unterscheidung und Vergleichung der Gegenstände und ihrer Theile stattfinde. Natürlich dass die Sinne zunächst einander nahe und unmittelbar neben einander bestehende, und hinterher erst von einander entfernte und weit auseinanderliegende Gegenstände und Theile von Gegenständen als auf einander bezogen wahrnehmen, indem sie auch diese durch ihr unterscheidendes und vergleichendes Hin- und Herbewegtsein einander nahe bringen. Gegenstände und ihre Theile aber auf einander beziehen heisst sie betrachten.

Betrachtung ist also vermehrte Wahrnehmung, der Sinn aber ihr beweglicher Träger, der selbst, von einem oder dem andern der wahrgenommenen Gegenstände wie im Fluge zu anderen übergehend, jenen herüber- und diese hinübernehmend, Gegenstände und ihre Bestandtheile nach gegenseitiger Begränzung und Ergänzung, nach hervorragender Stellung und Lage, Grösse, Menge und Beschaffenheit, überhaupt nach Aehnlichkeit und Verschiedenheit auseinanderhält, aber doch auch wieder wie in einem Blicke zusammennimmt. Und in der That, je flüchtiger und unmerklicher die Sinnesbewegung während der Betrachtung vor sich geht, je entschiedener auseinanderliegende Gegenstände gleichzeitig erfasst werden, desto unbewegter sind die Sinne, und um so eher wird es denselben wahrzunehmen gestattet sein, falls bisher regungslose Gegenstände nicht mehr so ganz still halten, falls Gegenstände überhaupt bewegt sein sollten. Denn diese, wie sie neben einander sind, bleiben ja in Wirklichkeit keineswegs neben einander: ein Gegenstand, der neben einem andern ist, kommt losgerissen neben einem andern zu stehen, lässt sich aber auch durch diesen nicht binden, sondern strebt wieder einem andern zu, schliesst sich diesem an, oder verdrängt denselben u. s. w., so dass die Gegenstände in ununterbrochener Trennung und Verbindung neben einander sind

und möglicherweise einer nach dem andern vor die unbewegten Sinne hintreten. Allerdings, fällt die Bewegung des Gegenstandes, oder dieser selbst, obgleich nicht ungewöhnlich bewegt, besonders auf, bleiben die Sinne an dem Gegenstande haften, dann wird nicht sowohl die Aufeinanderfolge der den Sinnen nach und nach vorgeführten Gegenstände, vielmehr die jedem Gegenstande zugehörige und von den Sinnen begleitete Bewegung in Betracht kommen. Gegenständen in ihren Bewegungen folgen heisst sie aber beobachten.

Wie Betrachtung als eingehende, so kann Beobachtung als anhaltende Wahrnehmung bestimmt werden. Somit beide zunächst als gesteigert in ihrem Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände, sodann aber auch jede als verschieden, sofern das Wesen der Betrahtung in die an den ruhenden Gegenständen hervorgetretene Sinnesbewegnng, die wesentliche Erscheinnng der Beobachtung aber darin gesetzt wird, dass Gegenstände vor die zur Ruhe gekommenen Sinne nach einander hintreten und sie in ihre Bewegung hinreissen.

Und damit ist schon die Frage nach der Möglichkeit der Bewegung wenigstens theilweise gelöst, sofern nämlich, obgleich kein weiterer Gegenstand neben dem einen, der dem andern zunächst besteht, vorhanden ist, diese beiden Gegenstände doch oft genug nicht an einander, sondern mehr oder weniger entfernt von einander bestehen, sofern zwischen dem einen und dem andern, sowie überhaupt zwischen allen auseinanderliegenden Gegenständen, ein Drittes angetroffen wird, das die Gegenstände auseinander hält, einzelne von allen, oder doch im Falle einer zunächst dem andern besteht, von mehreren Seiten umgibt, und wie jeden einzelnen abscheidet, so auch jedem dem andern sich zu nahen gestattet. Dieses Mittel, zwischen die Gegenstände eingedrungen, alle Gegenstände in sich aufnehmend, und selbst doch kein Gegenstand, ist aber der Raum: zum Theile erfüllt, zum Theile nicht erfüllt, da wo ein Gegenstand Platz finden könnte als Zwischenraum, von Gegenständen überhaupt entblösst aber als blosser Ort und leere Stelle.

Und weder ist ein Gegenstand und nach diesem ein zweiter hier und wieder dort, noch kommen Gegenstände zu einander und von einander, dass nicht zugleich der Raum zwischen den Gegenständen mit in Bewegung gebracht wäre, dass nicht das

Ausden- und Zudensinnenkommen der Gegenstände, ebenso ihr mehr oder weniger allmähliges oder plötzliches Voneinander- und Zueinanderbewegtwerden, mit einer Vermehrung oder Verminderung des Raumes zwischen den Gegenständen, und zwischen diesen und den Sinnen sich verknüpft fände. Der von den Gegenständen durchlaufene Raum, an ihrer Bewegung gemessen, ist aber die Zeit: gegenwärtig und jetzt, während ein Gegenstand den Raum durchmisst; vergangen, indem die massgebenden Gegenstände bereits zur Ruhe gekommen sind; zukünftig, sofern die Bewegung derselben erst ihren Verlauf nehmen wird. Ebenso ist sie langwährend bei gleichgiltiger oder anhaltend gleichmässiger Bewegung, und wieder schnell vorübergehend und kurzweilig, während mannichfaltiger, die Sinne fesselnder Bewegungserscheinungen.

Der Raum ist sonach ruhig und wird erst durch die bewegten Gegenstände in Bewegung gesetzt; im mit bewegungslosen Gegenständen erfüllten, geschweige denn im blossen Raume ist keine Bewegung. Dagegen ist die Zeit bewegt und bleibt bewegt, ungeachtet des vielleicht soeben eingetretenen Stillstandes der Gegenstände; in der Zeit ist an und für sich Bewegung. Ja Zeit ist die Bewegung selbst, die Bewegung des Raumes an den bewegten Gegenständen gemessen, und ebenso kann der Raum als der den Gegenständen angewiesene Ruheplatz bestimmt werden. Andererseits, mit dem durch die Gegenstände in Bewegung gesetzten Raume entsprungen und an ihn gebunden, erscheint die Zeit als Zeitraum, so, obgleich möglicherweise mit dem ihr verhältnissmässigen Raume nicht verlaufen, für diesen also zu kurz oder zu lang ausgefallen, dennoch unzertrennlich an den Raum geknüpft, sofern bereits abgelaufene Bewegungen der Gegenstände einen vergleichsweisen Massstab für alle kommenden Zeiten abgeben. Ueberhaupt, wie verschieden Raum und Zeit, so völlig geschieden sind sie doch nicht, dass Gegenstände einmal im Raume, und wieder ein andermal in der Zeit wären, vielmehr dieselben Gegenstände räumlich oder zeitlich, je nachdem als ruhig oder bewegt unterschieden; es sind Raum und Zeit nicht jedes ein anderes, sondern beide ein und dasselbe, jedoch unterschiedene, als Raum bewegungslose, als Zeit aber bewegte Mittel der gleichviel ob eben als bewegungslos oder bewegt betrachteten und beobachteten Ge-

genstände, deren Räumlichkeit und Zeitlichkeit damit bestimmt wird.

Dem Sinne ging also der Unterschied von Ruhe und Bewegung an den wahrgenommenen Gegenständen dadurch auf, dass einer oder der andere ruhte, während andere in Bewegung waren. Und ruhte der eine, so war nichts in Bewegung an ihm, und bewegte sich der andere, so befand er sich ganz in Bewegung. Ja ein und derselbe Gegenstand konnte selbst, bald als ruhend, bald als bewegt erscheinen, ohne zu der Beobachtung, dass er gleichzeitig in Ruhe und doch auch bewegt sei, Veranlassung zu geben. Zieht nun der Sinn irgend einen Gegenstand, der etwa vereinzelt im Raume ruht, näher in Betracht, so zeigt sich derselbe, trotz allem Bestehen, in seinen Theilen möglicherweise ebenso bewegt, wie früher einzelne Gegenstände unter einander. Ein Theil verdrängt den andern, nimmt dessen Stelle ein und wird, kaum festgesetzt, wieder von andern Theilen zum Weichen gebracht; Theile werden getrennt und wieder geeint in mannichfaltigster Bewegung unter einander, und immer wieder andere Theile, die im Gegenstande verborgen geruht, kommen an demselben hervor und geben dem gleichviel ob im Ganzen ruhenden oder bewegten ein anderes Aussehen Der Gegenstand erscheint durch die theilweise Bewegung verändert, zum Theile anders geworden, anderen Theils, weil ruhig, noch sich gleich geblieben, endlich aber ganz und gar ein anderer, da wie kein Gegenstand, so auch kein Theil irgend eines Gegenstandes je völlig unbeweglich ist, und wie ein Theil, so nach und nach alle übrigen Theile in die Bewegung mit hineingezogen werden. So bewegt hört aber der Gegenstand bereits auf mit seinem Wortlaute übereinzustimmen, er hört auf blosser Gegenstand zu sein. Nicht sowohl weil er den Sinnen gegenüber nicht mehr regungslos dasteht, vielmehr weil die von Aussen zugebrachte Bewegung, ebenso Raum und Zeit, bisher äusserliche Mittel, nunmehr in den Gegenstand eingedrungen zur Geltung kommen. Denn mochte immerhin Bewegung, wie den Sinnen durch irgend ein Ding, so dem Dinge, das noch ruht, durch ein bereits bewegtes Ding mitgetheilt, mochte ebenso durch den Nachlass des beigebrachten Stosses und seiner Nachwirkung die Bewegung des fortgestossenen vermindert und das Ding endlich zum Stillstand gebracht sein

— die Veranlassung zur Bewegung musste jedenfalls im Gegenstande selbst liegen, falls kein äusserlicher Anlass aufzufinden, der Gegenstand aber dennoch in Bewegung versetzt ist. Auch wird es nur dadurch erklärlich, dass Gegenstände wohl im Nachlasse der von Aussen mitgetheilten Bewegung wieder völlig zur Ruhe kommen, niemals aber die den Gegenständen sozusagen angeborne Bewegung sie je zur Ruhe kommen lässt; dass durch diese den Gegenständen innerliche Bewegung nicht bloss eine vorübergehende Veränderung, vielmehr unvergängliche Veränderlichkeit derselben bedingt wird. Der Gegenstand, durch die in ihm selbst zu Grunde gelegte Beweglichkeit bestimmt, wird eben zur Sache.

Vertritt also das Ding das Ursprüngliche, im Voraus Fertige, welches unmittelbar vorhanden, ebenso unmittelbar sinnenfällig ist; gilt der Gegenstand, durch das Auseinanderkommen der Sinne und Dinge entstanden, als das, was vermöge der Unterscheidung und Vergleichung der Dinge aus dem Dinge zu Stande kommt; so nimmt die Sache nunmehr das in sich Bewegte auf sich, welches durch sich geworden, als was es unmittelbar vorhanden, im ununterbrochenen Vergehen und Wiederentstehen fortbesteht. Grund und Folge der Bewegung in sich enthaltend — als unmittelbaren Grund den Sprung aus dem gebärenden Schosse der Natur hervor, als Folge dieses Grundes aber den eigenthümlichen Fortschritt — erscheint die Sache eines Theils als das, was geschehen ist, als das Entstandene, das zu Ende gekommen, auch schon wieder Anfang, Ursprung seines Andersseins oder eines ganz Andern, und insofern als Ursache ist; andern Theils aber als das, was vor sich geht und als gegenwärtiges Geschehen in dem bereits Geschehenen seine Ursache hat, wodurch es so möglich und wirklich geworden, eben als Wirkung sich kennzeichnet. Die Sache aber als Ursache und Wirkung auslegen, heisst sie als Thatsache bestimmen: nicht etwa einerseits als abgemachte Sache und anderseits als blosse That, sondern als die Sache in der That, als eine Sache, die ist, indem sie geschicht, und durch die etwas geschicht; und wieder als die That selbst, die in dem bereits Geschehenen besteht, in ihrem Thun jedoch an dem Abgemachten sich gegenständlich ist, so dass die That die

Begebenheit, das Ereigniss, die Sache hingegen das Zustandegekommene, das Ergebniss der Thatsache ausdrückt.

Damit ist aber die Möglichkeit, Gegenstände als Thatsachen zu betrachten und zu beobachten, damit überhaupt die Gegenständlichkeit von Thatsachen sichergestellt.

Selbstverständlich sind auch die Sinneswerkzeuge der Art beschaffen, nur dass sie in ihrer besonderen Thätigkeit die Gegenstände weitaus übertreffen. Denn verhalte sich der Sinn seinerseits immerhin zunächst, wie jeder andere thatsächlich bestimmte Gegenstand, der die Ursache seiner Wirkung von Natur in sich enthält; sei die Thatsache andererseits als das bereits Geschehene und als fertige That, weder jetzt noch früher der Art unmittelbar vollzogen und abgemacht, dass sie nicht einst gethan werden sein müsste — das Thun tritt doch nur im Sinne selbstständig hervor. Freilich niemals in solcher Unabhängigkeit, dass die Sinne mit den Gegenständen nach Belieben verfahren könnten. Erhielt doch der Sinn von allem Anfang durch die sinnenfälligen Dinge unvermeidliche Eindrücke, hatte er doch in der Wahrnehmung von Seite der Gegenstände mannichfaltige Einschränkung zu ertragen. Mit seinem Thun verknüpfte sich also jedesmal ein mehr oder minder ausgesprochenes Leiden: im Erleiden von bestandener Einwirkung rückwirkend ist der Sinn in der That wirksam, aber auch im unabhängigsten Thun nicht ohne Nachwirkung früher erlittener Eindrücke. Es gibt eben kein Thun ohne Leiden, noch ist das Erleiden je gänzlich unthätig, wie denn Thun und Leiden von jeher alle Thätigkeit der Sinne ausmachen. Dass nun der Sinn Dinge empfindet, Gegenstände wahrnimmt, Thatsachen sich gegenständlich macht, dass er überhaupt thätig ist, das kann er allerdings nur bethätigen, nur durch wiederholte Thätigkeit, die am Ende immer wieder unmittelbar bleibt, bestätigen und abthun. Alles Thun und Leiden der Sinne aber, trotz aller selbstständigen Thätigkeit und Bethätigung, auf eine unmittelbare That derselben zurückführen, heisst die Sinnesthätigkeit als Thatsache einführen.

Auf den ersten Blick könnte es vielleicht den Anschein gewinnen, als ob die unmittelbare Thatsache der Sinnesthätigkeit gegen die durch die Sinne ermittelten Thatsachen zu-

rücksteho. Allein, da es doch nur die Sinnesthätigkeit ist, welche Thatsachen ermittelt, so reicht sie in der That, auch ohne selbst durch ein Drittes, dem sie wieder gegenständlich wäre, vermittelt zu sein, immerhin noch über diese von ihr an den Gegenständen unbefangen vollzogene Vermittlung hinaus.

Die Betrachtung und Beobachtung von Gegenständen und Thatsachen und das Sichthatsächlichwerden in eigener Thätigkeit ist aber Erfahrung. Einerseits das Erfahrene, als die den Sinnen zugeführten Thatsachen, andererseits das Zuführen selbst, das Erfahren, als diese den Sinnen eigene Thätigkeit; einerseits Erfahrung von Thatsachen und Erfahrung unmittelbar als Thatsache, andererseits Erfahrungsbethätigung, Erfahrung in seinem Thun thatsächlich sich gegenständlich.

II. Uebersinnliches Bewusstsein.

Dieser Sinnlichkeit des Bewusstseins schliesst sich, das Bewusstsein ergänzend und es weiterführend, unmittelbar der Begriff seiner Uebersinnlichkeit an. Die Wirksamkeit und Thätigkeit der Sinne tritt zurück, um einer neuen Thätigkeitsweise Platz zu machen. Dass übrigens das übersinnliche Bewusstsein an der Inhaltsauseinandersetzung des sinnlichen sich ein Vorbild nehmen, dass es, obschon von einem veränderten Standpunkte aus, doch in gleicher Weise von Stufe zu Stufe sich entwickeln werde, kann man im Voraus erwarten.

1. Erinnerung.

Das sinnliche Bewusstsein lässt das ihm einmal sinnenfällig gewordene Ding nicht aus den Augen, nicht aus den Sinnen; ebenso hält es den Gegenstand, trotz aller Veränderung, ununterbrochen als diesen einen, obschon nicht jederzeit als denselben fest. Und dass der Gegenstand da ist, etwas ist, ganz abgesehen davon, wie er soeben das ist, was er ist, das macht das Bleibende, hingegen, im Vergleiche mit dem unbeunruhigt gebliebenen Dasein, das Veränderliche an ihm seine Erscheinung aus. Der thatsächlich bestimmte

Gegenstand führt sich aber ohnehin geradezu, einerseits als der Sache nach vorhanden, andererseits als in der That zur Erscheinung gekommen ein.

Und wie nun so die eine Erscheinung des Gegenstandes vergeht und eine andere entsteht, und indem diese besteht, die frühere nicht mehr ist; ebenso hört der Gegenstand selbst auf zu erscheinen, erscheint nicht mehr und ist nicht mehr, indem er sich hinter andere verbirgt, oder von andern verdeckt wird, möglicherweise aber als derselbe, oder eigenthümlich verändert wieder hervorkommt, indem er in einen gegenüberstehenden Gegenstand eingeht, und als der frühere, häufiger aber, durch die Einwirkung des bergenden beeinflusst, mehr oder weniger verändert fortbesteht, um vielleicht gleichfalls wieder einmal zum Vorschein zu kommen. Dass übrigens ebenso alle Erscheinungen, welche durch äusserlichen Einfluss vergehen, in die Gegenstände, an welchen sie hervorgekommen sind, oder in jene, welche auf sie eingewirkt haben, ein- und aufgehen, ist eben auch nur eine Besonderheit des Vergehens und Wiederentstehens der Gegenstände und ihrer Erscheinungen, in welcher ihre Wandelbarkeit hervortritt.

Von jeher musste also wohl auch die Einwirkung auf die Sinne mit darin bestanden haben, dass der Gegenstand, durch seine Erscheinung zu den Sinnen gekommen, an diesen abgespiegelt wird, oder sie in ähnlicher Weise berührt; von jeher dieser von Seiten des Gegenstandes bedingte Sinnesanschein derselbe bleiben, wenn eine und dieselbe, dagegen verschieden ausfallen, wenn eine veränderliche Erscheinung die Sinne getroffen. Trat gleichwohl eine und dieselbe Erscheinung dennoch unterschiedlich an den Sinnen hervor, wurde der Sinnesanschein immer wieder ein anderer, obgleich die nämliche Erscheinung auf denselben Sinn einwirkt; so konnte das eben nur aus Grund der Eigenthümlichkeit der Sinne selbst geschehen, indem durch die auf die jeweilige Erscheinung zurückwirkende Sinnesthätigkeit ein Anschein des betreffenden Gegenstandes herbeigeführt wird, der ihm den Sinnen möglicherweise ganz anders scheinen lässt, als er wirklich erscheint. Es ist aber das Auge dasjenige Sinneswerkzeug, an welchem sowohl Bewirktes als auch selbstständig Hervorgebrachtes, an welchem insbesondere eine der Veränderlichkeit der Erscheinung entsprechende Wandelbarkeit

des Sinnesanscheines am auffälligsten sich offenbart; es ist das Auge das Sinneswerkzeug, an dem der Sinnesanschein als das Bild des Gegenstandes besteht, das, wie schon das veränderliche Bild, welches der Spiegel zeigt, zugleich des Spiegels manichfaltige Wirkung zum Vorschein bringt, ebenso die Bethätigung verschiedener Sinnesbeschaffenheit hervortreten lässt.

Ja wie ein besonders wirkungsvoller Gegenstand unter Umständen selbst dann noch erscheint, obgleich es mit seinem Vorhandensein bereits vorüber ist; ebenso vermag der durch eine bestimmte Erscheinung bewirkte Sinnesanschein sich zu erhalten, obgleich Erscheinung und Gegenstand längst vergangen sind. Vielleicht dass ein solcher zurückgebliebener Sinneseindruck den Sinn für anderweitige Einwirkungen unempfänglich macht, oder doch neben demselben sich behauptet. Mit dem beharrlichen Sinneseindruck bereits vergangener Gegenstände ist aber schon auf die Möglichkeit ihres Fortbestehens über ihr wirkliches Dasein hinaus, es ist damit schon auf die Möglichkeit des Fortbestehens solcher von den Gegenständen losgerissener Erscheinungen hingewiesen.

Dass es aber, im Falle selbst der Sinneseindruck vergeht, desshalb noch nicht mit aller Wirksamkeit und Thätigkeit, noch nicht mit der Bildsamkeit des in die Sinne eingegangenen Gegenstandes, oder wohl gar mit der Sinnlichkeit überhaupt zu Ende sein müsse, auch dieser weitere Verlauf der Verwandlung wird wieder am Gesichtssinn am ehesten und besten aufgedeckt. Denn wie der Sinnesanschein unscheinbar fortwirkt und als verkehrtes Bild an der Netzhaut wieder zum Vorschein kommt; in ähnlicher Weise wird wohl auch das neuerdings unscheinbar gewordene Bild der Netzhaut auf den ihm zunächstliegenden Gehirnnerven wieder einwirken und jene unscheinbare, immerhin aber sinnlich gebliebene Thätigkeit darin begründen, die zwar, als Beleg vor sich gegangen zu sein, nicht mehr zum Vorschein kommt, aber doch anderweitig bestätigt wird. Freilich wie die Erscheinung des Gegenstandes, ohne Erfahrung über ihr Vorgehen und Herankommen, gleichsam mit einem Sprung die Sinne erreicht; wie der Sinnesanschein nicht minder unmittelbar an der Netzhaut des Auges wieder zum Vorschein kommt; wie endlich

unscheinbar gewordene Netzhautbilder, ohne Erfahrung über den Vorgang ihrer Vermittlung, auf das Gehirn fortwirken: ebenso bleibt diese Einwirkung, ohne alle Belehrung über das Wie des Geschehens, durch Gehirnthätigkeit vor ihrem Erlöschen thatsächlich bewahrt, indem der völlig verwandelte, unsinnlich gewordene Gegenstand anstatt des sinnlich vergangenen als wie vorhanden erhalten, und damit eben versinnlicht wird.

Einerseits Thatsache und Beleg von der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit einer über den Kreis sinnlicher Vermittlung hinausgehenden Thätigkeit, und als solcher ihr erster Schritt von unleugbarer Bedeutung; ist die Versinnlichung andererseits doch auch die Unerfahrenheit, möglicherweise blosse Scheinbarkeit der Gegenstände für ihre wirkliche Erscheinung zu halten. Auch liegt darin keineswegs die erste Täuschung, noch ist es das erste Enttäuschtsein, welches sich die Sinnlichkeit gefallen lassen, ja selbst mühsam erringen muss. Erscheint doch bereits der Gegenstand aus Grund zufälliger Beschaffenheit nicht ohne täuschenden Schein für die Sinne: kommt doch eben so wenig je der Sinnesanschein so zu Stande, falls die Erscheinung der Gegenstände während ihres Fortbewegens zu den Sinnen durch verschiedene, vielleicht zufällige Umstände und Verhältnisse manichfaltige Veränderung erleidet. Wahrlich nicht leicht, nicht ohne wiederholte, umsichtige Erfahrung vergeht die Täuschung, irgend einen Schein für wirkliche Erscheinung zu halten. Erst indem die an der Erscheinung der Gegenstände äussere Einflüsse betreffende Erfahrung ebenso der besondern Beschaffenheit der Sinne sich zuwendet, verschwindet die Sinnestäuschung, Gegenstände unter gleichen Umständen und Verhältnissen dennoch für andere zu halten, als dieselben wirklich erscheinen. Der täuschende Vorgang der Versinnlichung aber, sinnlich vergangene Gegenstände wie vor den Sinnen sich gegenwärtig zu halten, wird durch den beharrlichen Sinneseindruck anderweitiger Gegenstände allerdings bald genug von selbst zerstört.

Gegenstände, sinnlich vergangen, bleiben somit ein für allemal jeder Sinnesthätigkeit entzogen, so lang sie nicht wieder in den Bereich der Sinne zurückkehren. Dennoch sind sie so entschwunden keineswegs gänzlich verloren, indem sie wie in ihrem Sinneseindruck über die sinnliche Vermittelung

hinaus, so selbst mittels unsinnlicher Thätigkeit als unvergänglich, obgleich sinnlich vergangen, doch als unsinnliche erhalten bleiben. Das heisst aber Gegenstände merken.

Und bereits das Versinnlichen ist ein Merken, ja jenes setzt dieses stillschweigend voraus. Aber während die Versinnlichung den unsinnlich gewordenen Gegenstand als Bild noch in seiner früheren, sinnlich gebliebenen Umgebung und geknüpft an hinterlassene Spuren wie vor den Sinnen und durch die Sinne erhalten festhält; legt das Merken gerade auf sein völlig übersinnliches Abgehobensein als Bild das grösste Gewicht. Ja auf das werdende Bild des Gegenstandes gerichtet und erst darauf ausgehend Merkmale sich eigen zu machen, führt es sich eben so sehr als blosse, von Bildern entblösste Aufmerksamkeit, als Merksamkeit auf ein in Erwartung stehendes Bild des sinnlich vergangenen Gegenstandes ein.

Sinnlich vergangene Gegenstände aber merken, oder doch auf ihre gewärtige Bildlichkeit merksam sein, heisst Erinnerung bethätigen.

Das den Sinnen Innerlichwerden der Gegenstände, welches die eine Thätigkeit der Erinnerung ausmacht, kommt ihr mit den Entwickelungsstufen des sinnlichen Bewusstseins gemeinschaftlich zu. Nur zeigt es sich nunmehr ermittelt und so viel als möglich vermittelt, während es früher noch ganz unbefangen in Anspruch genommen wurde. Innerlichwerden heisst hier, in die Sinne und in das Gehirn eingehen, es heisst zunächst im Sinneseindruck, ist aber dieser vergangen, gleichwohl als wirksam und thätig erhalten sein. Im Unterschiede dieses sinnlich wahrnehmbar abgelaufenen, oder schliesslich doch sinnlich bezeugten Innerlichwerdens der Gegenstände, wird nun durch ihr Innewerden als Bilder die Eigenthümlichkeit der Erinnerung als der Sinnlichkeit vorenthaltene Innerlichkeit hervorgehoben, es wird das Innewerden dem Vorgang des Sinnlichvergehens und Nichtsinnlichwiederentstehens der Gegenstände gleichgesetzt. Während in der Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung das Innewerden von Gegenständen, an den Gegenständen selbst wieder geäussert, bloss mittelbar sich bethätigt, hat es in der Erinnerung für sich geworden, an dem gemerkten Gegenstande seinen unmittelbaren Inhalt. In der Versinnlichung liegt eben

der Wendepunkt der Sinnlichkeit zur Nichtsinnlichkeit; Merken und damit Erinnerung ist aber erst der entschiedene Schritt einer von aller unmittelbaren Wirksamkeit entblössten Thätigkeit, welcher Gehirnthätigkeit zum Ausgangspunkte dient.

2. Vorstellung.

Alles, was empfunden, wahrgenommen und erfahren wird, hinterher aber sinnlich vergeht, alles das kommt zur Erinnerung, oder kann doch zur Erinnerung kommen. Nur dass weder das Merken sofort mit dem Sichgegenwärtighalten des sinnlich vergangenen Gegenstandes fertig wird, noch Erinnerung überhaupt schon fertig ist, indem sie einen oder den anderen Gegenstand merkt. Vielmehr, wie Bilder zunächst unvollständig, stellenweise noch wie verwischt und farblos, überhaupt erst nach und nach ausgeführt zur Erinnerung kommen; ebenso wird die Erinnerung selbst, durch den zuerst gemerkten Gegenstand in Thätigkeit gesetzt, anderweitige, kurz zuvor oder längst vergangene, merkenswerthe Gegenstände und merkwürdige Thatsachen merken und so nach und nach eine Menge von Bildern zusammenbringen, sie wird sich merksam erhalten und durch neugemerkte Bilder immer wieder in Thätigkeit versetzt sein. Dennoch fällt der jeweilige Reichthum von Erinnerung keineswegs so unermesslich aus, als er es möglicherweise könnte. Wie der Wahrnehmung, durch ihren Gesichtskreis beschränkt, jederzeit nur ein kleiner Theil der vorhandenen Gegenstände zugänglich ist; wie die Erfahrung aus Anlass veränderter Empfindung, oder durch auffällige Wahrnehmungen bestimmt, das Feld der Betrachtung und Beobachtung wechselt; in ähnlicher Weise und aus gleichem Grunde wird auch die Erinnerung niemals von allen den nach und nach aufgemerkten Bildern erfüllt bleiben, sie wird vielmehr einen Theil der aufgemerkten Bilderfülle fallen lassen, sobald gesteigerte oder nach einer anderen Richtung hin gewendete Aufmerksamkeit ihr ein neues Bild zuführt. Ja wie reich der Vorrath einer mit aller Aufmerksamkeit vergangener Sinnlichkeit zugethanen Erinnerung sei; im Grunde werden ihr doch nie zwei, geschweige denn mehrere Bilder gleichzeitig gegenwärtig sein, es wird stets nur ein Bild nach dem anderen gemerkt werden. Nach und nach zur Erinnerung

gekommen, vergehen die Bilder in gleicher Weise eins um das andere, ja die Erinnerung selbst ist möglicherweise bis auf den Rest vergangen, früher gemerkte Bilder nicht mehr zu merken, und damit ihre Vergessenheit einzugestehen.

Aber auch diese noch erinnerlich gebliebene Vergessenheit geht mit der Zeit verloren: es ist völlige Vergessenheit, es ist geradezu Erinnerungslosigkeit eingetreten.

In solchem Falle erübrigt allerdings nur noch, zur sinnlichen Vermittelung zurückzukehren, die Gegenstände neuerdings zu merken, sodann aber wo möglich in Erinnerung zu behalten. Vielleicht trifft es sich da, dass durch wiederholt stattgefundene Sinnesthätigkeit von den früher vorhandenen einer wieder mit der Erinnerung aufgenommen wird: bereits früher ein- oder mehrmal wahrgenommen, jedoch nicht gemerkt, und wenn gemerkt, so doch wieder vergessen worden zu sein. Jedenfalls bietet wiederholte Sinnlichkeit der dabei unmittelbar betheiligten Erinnerung möglicherweise den letzten Halt, früheres Thun aufzufrischen und dabei ihre Unvergesslichkeit zu bezeugen, d. h. die Merksamkeit auf sich selbst zu richten, und wie in wiederholter Sinnesthätigkeit unmittelbar und schlechthin erhalten, so nunmehr in sich getheilt und sich gegenständlich zu werden. Trotz aller Vergessenheit und Erinnerungslosigkeit geht eben die Erinnerung niemals so ganz verloren, dass sie nicht einmal wiedergefunden werden könnte, dass sie sich nicht durch Vermittelung des sinnlichen Bewusstseins oder an wohlgemerkten Gegenständen als Rückerinnerung zu bethätigen vermöchte.

Auf Erinnerung musste Vergessenheit folgen, die Möglichkeit jener schliesslich aber doch in der Rückkehr zur Sinnlichkeit, sowie überhaupt in dem Vorgang wiederholter Thätigkeit erhalten bleiben, damit Rückerinnerung stattfinden könne. Ebenso musste Erinnerung nothwendigerweise zu dieser sich erheben, sollten rückgekehrte Bilder nicht immer wieder wie neue, sollte nicht Erinnerung, trotz wiederholter Thätigkeit, immer wieder unmittelbar hervortreten.

Und zunächst macht denn Rückerinnerung in der That nichts anderes, als die blosse Wiederholung irgend einer früheren, unvergesslich gebliebenen Erinnerung aus, namentlich wenn sie ihr auf den Fuss folgt. Es ist nichts Neues hinzugekommen, noch etwas Bemerkenswerthes ausgefallen;

dieselben Gegenstände werden gemerkt, dieselben Bilder sind erinnerlich, sofern nur die betreffenden Gegenstände unverändert bestehen, und sich als besonders bemerkenswerth sofort das erstemal vollgiltig der Erinnerung einprägen. Freilich ist der veränderliche Gegenstand nicht mehr derselbe, welcher er früher war, treten mit seinen unverändert gebliebenen, wohlgemerkten Eigenschaften, die wieder erinnert werden, zugleich neue Merkmale an ihn hervor; dann wird auch das erneuerte Bild nicht mehr dasselbe sein, welches früher die Erinnerung erfüllte. Ebenso werden in der durch wiederkehrende Erinnerung hervorgerufenen Rückerinnerung Bilder verschieden ausfallen, sofern an den oberflächlich gemerkten, oder obgleich wohl gemerkten, so doch durch längere Zeit nicht wieder erinnerten Bilder nach und nach einzelne Merkmale in Vergessenheit gerathen, die Bilder also nur noch theilweise, stellenweise wie verwischt erinnerlich sind.

Von diesen besonderen Bildern wird aber bald das eine bald das andere rückerinnert werden, je nachdem im Unterschiede und Vergleiche mit andern, bald diese, bald jene Merkmale des ursprünglichen Bildes für die Rückerinnerung besonderen Werth haben. Indessen auch vor diesen ihren Bildern wird Rückerinnerung nicht stehen bleiben, sobald ihr an denselben von den jedem einzelnen Bilde eigenthümlichen Merkmalen immer wieder die allen gleichen bemerklich zu werden beginnen. Die jedem Bilde besonderen Merkmale gerathen in Vergessenheit, die vielen Bilder werden in einem, zwar nicht einzig und allein, aber doch vorzugsweise aus gemeinsamen Merkmalen bestehenden Bilde zusammengefasst. Waren daher ursprüngliche, der Sinnlichkeit entsprungene Bilder als einzelne einzelner Gegenstände, gleichsam als Ebenbilder erinnerlich; so wird nunmehr in der Rückerinnerung das vereinfachte Bild besonderer und einzelner Bilder als allgemeines damit aber eben die umbildende Thätigkeit der Rückerinnerung zur Geltung kommen.

Und immer befähigter erweist sich die Rückerinnerung, in ihrer umgestaltenden Thätigkeit wie naheliegende und ähnliche Bilder, so auch entfernte und verschiedenartige geeint zusammen zu greifen. Um wie viel mehr aber, statt von einzelnen und besonderen, von so vereinfachten Bildern er-

füllt, um so viel unabhängiger und selbstständiger fällt sie auch in der Fortschrittsweise weiterer Umbildung aus. Nur dass Rückerinnerung die eingeprägten Gegenstände niemals völlig vergesse und in leere Einbildung sich verliere. Sie würde immer wieder, genug oft durch die härteste Wirklichkeit, wach gerufen werden.

Genau genommen heisst es freilich mit dem allgemeinen Bilde die eigenthümliche Beschaffenheit, welche das Bild zum Bild macht, aufgeben. Mit dem Bilde geht es zu Ende; nur noch mit den wichtigsten und unentbehrlichen Merkmalen, nur noch theilweis ist es in Erinnerung. Indessen, da zu den Merkmalen des allgemeinen Bildes immer wieder die eines oder des andern der ihm angehörigen besonderen Bilder rückerinnert werden können, da sich das in solcher Weise abgezogene Bild stets wieder auf die besonderen zurückführen lässt; so musste wenigstens der Platz für diese Merkmale aufgehoben sein, um das Bild wieder vervollständigen zu können, wie denn auch genug oft von den halb und halb vergessenen Bestandtheilen des Bildes die ihnen zu Grunde liegenden farblosen Umrisse erhalten bleiben. Freilich, je öfter allgemeingiltige Merkmale des Bildes für sich in Rückerinnerung sind, um so leichter vergessen sich endlich selbst jene Umrisse als gleichgiltig und überflüssig. Wie kurz zuvor, statt des Bildes Umrisse mit einzelnen Merkmalen, so werden nunmehr nur noch diese Merkmale anstatt des Bildes festgehalten.

Aber auch ein solches Merkmal — während das Bild übrigens zwischen dem Verwischtsein und dem manichfaltigen Hervortreten seiner Besonderheit hin- und herschwankt — erhält sich nicht, wie es ist, je geläufiger es der Rückerinnerung ist, und je mehr diese damit gerade so wird verfahren können, wie mit früheren Merkmalen, nämlich es wird umbilden und am Ende nur noch wie im Umrisse festhalten können. So gewährt die Erinnerung an eine kurz zuvor gesehene Person möglicherweise ein vollkommenes Bild derselben; jedes einzelne Kleidungsstück, jede Eigenthümlichkeit des Körpers, jeder besondere Gesichtszug wird wohl gemerkt. Hat sich nun dieselbe Person hinterher unter manichfaltigen Umständen und in veränderten Verhältnissen vorgeführt, dann begnügt sich Rückerinnerung vielleicht, nur noch den unver-

änderlich gebliebenen Gesichtsausdruck in vollen Farben sich vorzuhalten. Allein auch dieser verwischt sich nach und nach. Möge immerhin Auge oder Mund etwa als besonders kennzeichnend noch eine Zeit vollbildlich erinnerlich bleiben, endlich dienen auch sie nur noch gleichsam als Skizze der Rückerinnerung zum Anhaltspunkt. Mit dem Bilde ist es eben vorüber; völlig verwandelt erscheint es nur grau in grau, gleichsam nur als Bild vom Bilde erinnerlich. Zeichnungen verhalten sich aber gerade so, wie sich Bilder unter einander verhalten: sie sind in Erinnerung, werden vergessen und zunächst am Bilde rückerinnert, sie sind überhaupt reihen- und gruppenweise als untereinander ähnliche und verschiedene, als einzelne, besondere und allgemeingiltige in Rückerinnerung. Ja auch die Umwandlung haben sie zu erleiden, theilweise vergessen, nur noch in ihrem kennzeichnenden Hauptheile durch irgend ein Zeichen erhalten zu sein, so dass Bilder endlich nur noch durch ihre Bezeichnung erinnerlich sind.

Im Grunde liegt erst darin der entschiedene Vorgang, aus der Ueberfülle von Bildern herauszukommen, ohne sie gerade aufzugeben. Denn das Zeichen, wie abgeschieden, wie verschieden vom Bilde, verläugnet doch nicht das Bild, noch vergisst Rückerinnerung das Bild ohneweiters darüber, sofern nur das Zeichen dem durch den Vorgang der Umbildung entnommenen Bilde gleicht. Es ist eben zunächst des Bildes eigenthümliches Merkzeichen. Indessen, je einfacher das Zeichen im weiteren Verlaufe der Bezeichnung ausfällt, indem es auf das für das Bild Unentbehrlichste eingeht, um so weniger ist es im Stande, das Bild, dem es entnommen, der Art zu ersetzen, dass das Bild ohne mit andern verwechselt zu werden erinnerlich, dass jedes Bild so für sich unterschiedlich bezeichnet wäre. Wie einfachen Zeichen genug oft reichhaltige Bilder entsprechen, ebenso können, bei ausgesuchter Einfachheit und dadurch bedingter annähernder Gleichstellung der Zeichen, durch das eine Zeichen mehrere ähnliche, vielleicht sogar einander unähnliche Bilder in Erinnerung festgehalten werden. Ja das für unterschiedliche Bilder gleiche Zeichen kann so leicht zum gleichgiltigen herabsinken, dem wie beliebig ein oder das andere Bild zu Gebote steht.

Indessen, selbst ungeachtet dieser verwischten Beziehung des Zeichens auf die in Erinnerung gebrachten Bilder, worin jenes überdies so weit gehen kann, dass es der Bilder, an die es erinnern sollte, gar nicht mehr erinnerlich ist, mithin nur noch dieser leeren Rückerinnerung dient, brauchen desshalb die Zeichen noch immer nicht unter einander gleichgiltig auszufallen. Hat doch jedes Zeichen eine seiner Beschaffenheit entsprechende Geltung, durch die es allerdings im Verein mit der den Bildern entsprungenen, für seine besondere Bedeutung einsteht. Daher wie die Geltung des Zeichens, so auch seine Bedeutung eine doppelte. Zunächst die, welche das Zeichen einer Uebersetzung ins Bildliche gleichstellt, und in welcher das Zeichen um so entschiedener hervortritt, je ähnlicher es dem Bilde, an das rückerinnert werden soll, früher gemacht wurde, mit einem Worte seine bildliche Bedeutung; sodann aber die andere, nicht nur wem, sondern auch was das Zeichen ursprünglich gilt, d. h. seine eigentliche Bedeutung, worin Andeutung und Vorbedeutung der bildlichen mit enthalten sind.

Durch diese allmählich zu Stande gekommene Bezeichnung des Bildes und durch die eigenthümliche Bedeutung des Zeichens geht aber aus der Umbildung eine Neubildung hervor, welche bereits den Standpunkt der Erinnerung überschreitet. Denn das Bild seinen bedeutungsvollen Merkmalen gemäss bezeichnen, heisst die Erinnerung zur Vorstellung bringen.

Der Zusammenhang von Vorstellung und Erinnerung bleibt daher der innigste, so zwar, dass ohne vorausgehende Erinnerung die Vorstellung weder hätte entstehen, noch bestehen können. Dass die Vorstellung erinnerungsreiche Bezeichnung ist, gehört zur Bedingung ihrer Entwickelung; dass sie abgesehen vom Bilde am Zeichen festhält, zur Eigenthümlichkeit ihres Wesens. Indem ihr aber mit einem und demselben Zeichen möglicherweise eine unterschiedliche Mehrheit von Bildern erinnerlich ist, wird sie damit schon befähigt, ohne des mit dem Zeichen ursprünglich verknüpften Inhaltes nothwendigerweise sich erinnern zu müssen, ihrerseits durch eine ihr eigenthümliche Zeichendeutung die Bilder der Erinnerung zu kennzeichnen. Nur im Falle, dass sie die mit dem Zeichen möglicherweise erinnerlichen Bilder völlig vergessen und im selbstständigen Entwickelungsgange zu gänzlich

bedeutungslosen Zeichen sich verirren sollte, könnte sie allerdings zur blossen Vorstellung, der gar kein Gegenstand entspricht, herabsinken.

3. Erkenntniss.

Aus der hin- und herschwankenden Umbildung des Gegenstandes im Zeichen zur Ruhe gekommen, sind die Bilder also durch das Zeichen, keineswegs aber unmittelbar vorgestellte Bilder, welche des Zeichens entbehren, oder neben das Zeichen gestellt, so für die Dauer bestehen und sich erhalten könnten. Auch wird gerade dadurch, dass einzelne und besondere Bilder zur Geltung und Bedeutung von vereinfachten Bildern kommen, das Zeichen aber an Bildes statt sich setzt und dasselbe ersetzt, der überfüllten Rückerinnerung die erwünschte Erleichterung zu Theil. Die Vorstellung als das mittels des Zeichens vorgestellte Bild, bethätigt sich eben zugleich als das die Bilder unmittelbar für sich vorstellende Zeichen. Aber auch das Zeichen wird wieder vorgestellt. Zwar nicht mehr wie das Bild durch irgend ein etwa noch mehr abgezogenes Zeichen — in dieser Beziehung ist bereits die äusserste Einfachheit erreicht — aber doch, indem es sich selbst einem übrigens noch ganz unbekannten Dritten gegenüber möglicherweise für vorstellbar hält, in der That jedoch weder einem Andern sich vorzustellen, noch als Vorstellendes, wie sich vom Vorgestellten, so sich in sich zu unterscheiden vermag. Das Zeichen aber in sich enthaltene Bilder vorstellend und selbst so unmittelbar vorgestellt, macht eben den Inhalt der Vorstellung aus.

Diese ist also das Zeichen selbst, das Zeichen aber als ihr vollgiltiger Inhalt noch nicht die Vorstellung. Bestand sie doch niemals geradezu aus Zeichen, sondern hatte vielmehr damit zu thun, und zwar nicht bloss mit fertigen, sondern auch mit werdenden Zeichen; blieb doch ihrer Thätigkeit in der Bezeichnung, als der Art und Weise der Entwickelung des Zeichens, von jeher der wesentlichste Antheil an dem Zustandekommen der Vorstellung vorbehalten. Das Zeichen musste unterschiedliche Entwickelungsstufen durchmachen, bevor es auf dem Punkt war, der Vorstellung als Inhalt genügen zu können, und selbst so inhaltlich bestimmt wird es

damit keineswegs ein- für allemal abgefertigt sein, vielmehr nicht bloss das, was die Vorstellung zu ihrem Inhalte hat, sondern auch das, was sie abgesehen von ihrem Inhalte für sich ist, in Anschlag bringen müssen. Auch ist bereits auf den Unterschied zwischen einem Inhalte, welcher unvermischt mit dem Enthaltenden besteht, und dem, der damit eins geworden, hingewiesen. Allerdings nicht etwa, dass das Zeichen einerseits nach der Seite des bildlich gewordenen Gegenstandes in solcher aufnehmenden Weise bethätigt, auch andererseits, nach der Seite der Vorstellung, als in ihr enthalten unterschieden werden könnte. Die Vorstellung ist ja das Zeichen selbst. Allein, wie gesagt, obgleich das Zeichen als das die Bilder Vorstellende in seiner Vorstellung, einem Andern wieder vorstellbar zu sein, gänzlich unermittelt und unvermittelt bleibt; obgleich es anderweitig enthalten sich nicht vorzustellen vermag — trotz aller Inhaltsfülle kann es doch dieses sein Blossgestelltsein nicht abläugnen. Dass aber das Zeichen, einerseits inhaltsvoll, andererseits als in einem Andern nicht enthalten für sich bestimmt wird, heisst schon die Form der Vorstellung unterscheiden.

Das Zeichen ist also Inhalt und Form der Vorstellung: Inhalt der Vorstellung als das Vorgestellte und als das selbst unmittelbar Vorstellende dieses Vorgestellten; Form dieses Inhaltes als das inhaltsvoll selbst Unenthaltene und als das für sich Inhaltsleere. Kein Wunder also, dass Inhalt und Form, so beide Dasselbe, auf das innigste zusammenhängen und nur auf einander bezogen auseinandergehen. Es gibt keinen formlosen Inhalt, wie schon seine Bestimmung, in einem anderen enthalten zu sein, geradezu ausspricht, und eben so wenig wird eine Form zu finden sein, die von jeher und für immer inhaltslos wäre, obgleich sie in der Gegenwart inhaltslos erscheint. In Betreff der wirklichen Vorstellung besteht nun allerdings ein solches inhaltsloses Zeichen nicht, das niemals zum blossen Zeichen herabsinken darf, soll es nicht aufhören als ein Zeichen für die Vorstellung zu gelten; wohl aber mag es gestattet sein, sofern das Zeichen in einem Andern nicht enthalten ist, dennoch aber als irgend einem Andern möglicherweise vorstellbar vorausgesetzt wird, dieses Andere als noch inhaltsleer, das Zeichen aber, im Hinblick auf diese seine zukünftige Form, als formlosen Inhalt zu unterscheiden.

Ueber das Zeichen kommt also die Vorstellung, trotz alles Insichgehens, in keinem Falle hinaus.

Und doch genügt es ihr nur in Betreff seines ermittelten Inhaltes und als inhaltsvolle Form, nicht aber sofern es die Form blossgestellt lässt. Wird dem Zeichen daher wohl etwas anderes übrig bleiben, als sich diesem Kreise der Unmittelbarkeit der Vorstellung zu entreissen und so sich selbst, und damit der Vorstellung, zwar keinen neuen Inhalt, aber doch einen andern Ausdruck zu geben?

Der Inhalt ist das Innerliche, die Form das Aeusserliche. Sofern nun das Zeichen der Vorstellung angehört und diese innerlich durch und durch ist, musste auch die Form des Zeichens ungeäussert bleiben. Allein, wie gesagt, Zeichen weisen ganz entschieden darauf hin, wie von Aussen den Dingen entlehnt innerlich und erinnerlich, ebenso wieder nach Aussen zurückgekehrt verwirklicht zu werden, wie durch den vermittelnden Einfluss der Sinne entstanden, ebenso unter Mitwirkung der Sinneswerkzeuge wieder hervorzutreten.

Als ein solches unmittelbares und frühestes Heraussetzen und Darstellen vorgestellter Zeichen bethätigt sich nun die Geberde: zunächst als das angeborne körperliche Gepräge, welches den inneren Gehalt auf manichfaltige Weise zum Vorschein bringt, am entschiedensten im Gesichte, als dem zusammengedrängten Sammelplatze der Sinneswerkzeuge; sodann aber durch die jeweiligen Bedürfnisse angepasste Bewegung besonderer Gliedtheile, welche selbst ein beredetes Mienenspiel ergänzt. Namentlich herauszusetzende Zeichen mit der Hand und durch Zuhilfnahme anderweitiger Körpertheile geradezu nachzunahmen und gleichsam zu übersetzen, überhaupt getroffenem Uebereinkommen gemäss Vorstellungszeichen ersichtlich zu machen, wird für die Verständigung von keinem geringen Werth sein. Freilich, am Ende fällt auch diese Kennzeichnung viel zu dürftig aus für den Reichthum, viel zu stumpf und einförmig für die Schärfe und Manichfaltigkeit der Vorstellungen, überhaupt viel zu schwerfällig und lähmend für die Mittheilung. Erst indem die sichtbare, jedoch stumme Geberde durch die hörbare ersetzt wird, erst indem die Stimme hervorbricht, taucht die Möglichkeit auf, dem, was das Innere bewegt, nach jeder Richtung hin gerecht zu werden.

Im Unterschiede nun der Geberde, welcher äussere Gliedmassen des Körpers nur beiläufig zur hörbaren Darstellung dienen, wird die Stimme durch eigene, im Körper gelegene Werkzeuge, welche zunächst als Athmungswerkzeuge benützt werden, hervorgebracht. Denn erst mit dem in der Kehle erzeugten Ton bricht die Stimme hervor, und erst indem der Ton, theils von gegebenen, theils von selbsterzeugten Verhältnissen der Rachenhöhle abhängig, die Mundhöhle erreicht und über die darin gelegenen, die Mundhöhle mitbildenden Theile hinweggeleitet, erst durch Einwirkung des festen Gaumens und der beweglichen Zunge, der Zähne und Lippen wird der Ton zum Laut. Und zwar, wie jenen die Luftspalte zunächst ohne vieles Hinzuthun hervortreten lässt, desgleichen bricht auch dieser vorerst fast ohne Benützung der Sprachwerkzeuge aus der geöffneten Mundhöhle hervor, vor allen andern der Urlaut A, bloss durch Stimmwerkzeuge erzeugt, welchem sich anderweitige Stimmlaute mit steigender Inanspruchnahme der Sprachwerkzeuge anreihen und unter deren Zuziehung jene Lautreihe entsteht, die im Unterschiede der Stimmlaute als eine Reihe von Sprachlauten sich kennzeichnet. Der Laut ist Ton zugleich; der Sprachlaut auch Stimmlaut, als diesen mitenthaltend Mitlaut, für sich aber ausgesprochen, Selbstlaut. Finden sich nun Stimm- und Sprachlaute der Art geeint, dass einzelne Stimmlaute, jeder für sich durch Wiederholung, oder untereinander und mit Sprachlauten gegliedert hervortreten, so kommt durch solche Lautverbindung eben das Wort zu Stande.

Durch Worte, ungezählte, unberechenbarer Lautgliederung entstandene Worte wird es aber erst möglich, den ganzen Reichthum der Vorstellungen zur Darstellung zu bringen.

Und schon mit dem Laute beginnt die eigentliche, durch die Stimme bedingte Sprache, und schon mit der Empfindung bricht sie hervor, in Empfindungslauten als den gemeinsamen Urlauten, welche in allen Sprachen gleichförmig als ihre frühesten Bildungstheile vorgefunden, weil eben als Naturlaute allen Menschen gleich angeboren werden. Freilich, die einzige natürliche Quelle der Sprache sind sie wohl nicht. Indem sich die Empfindung zur Wahrnehmung steigert, wird sie wie der der menschlichen Brust entstiegenen Stimme, so auch der

durch die Gegenstände hervorgebrachten Töne gewahr, welche Wahrnehmung lautgewordener Gegenstände sodann Veranlassung gibt, vernommene Töne nachzuahmen und der Art gewonnene Laute manichfaltig zu entwickeln. So ist noch heutzutage in den Wörtern: Zischen, Prasseln, Knistern, Donnern, Pfeifen u. a. m. der Ursprung der Sprache aus wahrgenommenen Naturlauten, damit aber schon die so recht eigentlich von Luft und Boden abhängige Besonderheit der Sprachentwickelung angedeutet. Allerdings je öfter der lautgewordene Gegenstand nachgeahmt wird durch menschliche Laute, desto weniger bleibt, wie früher das Gesichtsbild, nunmehr Lautbild und Wortlaut frei von eigenthümlicher Umstaltung. Schon dass der von den Gegenständen herrührende Ton nicht jederzeit gleichmässig ausfällt, überdies von einem und demselben Gegenstande gleichzeitig mehrere Töne hervorgebracht werden, noch mehr das Bedürfniss, nichthörbare Gegenstände, die hörbaren aber nicht nur als lautgewordene, sondern ebenso ihren anderweitigen Erscheinungen gemäss auszusprechen — alles das musste Umbildung des Lautes, Umlautung bedingen und zu Lautverknüpfungen anregen. Und je entschiedener ein Laut bereits umgebildet, je vielfältiger mit ähnlichen, ja selbst völlig verschiedenen Lauten verknüpft ist, um so eher werden Laute, losgerissen von den Gegenständen, als Lautbilder in Erinnerung bleiben, um so eher wird, in Erinnerung und Nachahmung der durch den Gegenstand bedingten Umbildung und Verknüpfung von Lauten, durch Lautmischung und Lautverschiebung, durch Verkürzung und Verlängerung, Schwächung und Schärfung der Lautglieder ein Zusammenfassen dieser zur Sylbe, der Sylbe zum Worte stattfinden.

Und damit ist nunmehr der Boden vorbereitet genug, dass die Vorstellung in sprachliche Darstellung aufgehe, sowohl vom Worte getragen und gehegt werde, als auch zeugend und umgestaltend auf dasselbe zurückwirke. Denn wie sehr das Wort, natürlichem Ursprung entfremdet, selbstständig sich entwickele, wie sehr es den von den Gegenständen übernommenen Inhalt bei Seite setze, seine Umwandlung darf doch nur im Hinblick auf den Inhalt, welchen es darzustellen hat, stattfinden.

Kaum ausgesprochen, ist das Wort aber schon vergangen

und verklungen, ja es wäre damit genug oft schon vergessen, würde es nicht selbst wieder gegenständlich, würde es nicht zunächst als unterschiedlich gestaltetes Bildzeichen des betreffenden Gegenstandes, endgiltig aber durch den Buchstaben so weit herausgesetzt, dass im Falle der Gegenstand vergehen und das Wort verklingen sollte, gleichwohl das Wort und dadurch der betreffende Gegenstand in der schriftlichen Darstellung erhalten bleiben. Wie die Sprache eine Wiedergeburt der Vorstellung, so ist die Schrift eine Wiedergeburt der Sprache. Es ist im Worte wie früher schon der Gegenstand, nun ebenso sein schriftlicher Ausdruck mitenthalten und damit das Wort inhaltsvoll bestimmt; es sind Empfindungen, Wahrnehmungen und Erfahrungen, Bilder der Erinnerung und Vorstellungszeichen der Inhalt des Wortes, das als ausgesprochene Vorstellung sofort im Namen hervortritt.

Empfindungslaute auszustossen, lautgewordene Gegenstände nachzuahmen, ja selbst Worte nachzusprechen, kommt auch dem Thiere zu; keineswegs aber mit dem Worte Vorstellungen zu verknüpfen und den Dingen Namen zu geben. Das Thier hat wohl Erinnerung und macht sich ein Bild von den wahrgenommenen Gegenständen, ohne aber im Stande zu sein, Bilder zu vereinfachen und Gegenstände zu bezeichnen. Gilt also das Wort bereits als Beginn des Sprechens, so bedeutet es doch als zufällige Gliederung von Lauten kaum mehr, als die äusserliche Geberde der Lautsprache. Erst der Name ist mehr als blosses Wort, erst der Name Vorstellung und Wort, die erste sprachliche Form des Wortes, und so Stamm und Wurzelwort aller übrigen Worte: das Nennen irgend eines Dinges, welches empfunden, des Gegenstandes, welcher wahrgenommen, der Thatsache, die erfahren, des Bildes, das erinnert, des Zeichens, das vorgestellt wird, und es ist Ding, Gegenstand, Thatsache, Bild und Zeichen das Genannte und so Bekanntgewordene, das den manichfaltigen Inhalt des Namens ausmacht. Die Sache ist genannt, und mit dem Namen auch schon gekannt; das Nennen ist zugleich ein Kennen, Vorstellung mittels des Namen aber Erkenntniss.

Nennen heisst nicht nur Kennen (die sanskr. Wurzel *dschna* bedeutet das Hervorspringende, das Kennzeichen, daher *dschna-*

man und statt diesem *naman*; ebenso die ahd. Wurzel *chna*, daher *chnachan*), sondern es ist auch schon Kennen, dem Namen nach kennen, das Benennen und Nennen aber wie der Vorstellung Darstellung und Abschluss, ebenso aller Erkenntniss Grundlage und Anfang. Die Erkenntniss daher sowohl Namen- als auch Sachkenntniss: die Vorstellung und damit die Sache durch Sprache und Schrift zur Kenntniss gebracht. Wird aber eine Sache genannt, ist es sofort um diese selbst, und nicht um ihren Namen zu thun. Wie Erfahrung wendet sich auch Erkenntniss zunächst den Dingen zu; nur dass die Dinge bereits erfahren sein müssen, bevor sie erkannt werden können, nur dass Erkenntniss, während Erfahrung die Gegenstände sinnlich und damit unmittelbar festhält, innerlich und erinnerlich geworden, sie durch Zeichen vorstellt, und sodann erst namentlich zu eigen macht und durch die Schrift versinnlicht.

Erkenntniss geht also aus Vorstellungen, Vorstellung aus Erinnerung hervor, im Unterschiede von Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, als den Entwickelungsstufen des sinnlichen Bewusstseins, Umfang und Tragweite der Uebersinnlichkeit des Bewusstseins erschöpfend.

III. Selbstbewusstsein.

Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit sind wesentliche Thätigkeitsweisen des Bewusstseins. Gleichwohl mit der Erfahrung der Gegenstände und ihrer Erkenntniss vollauf beschäftigt, kommt das Bewusstsein nicht dazu, auf sein eigenes Thun und Lassen zu achten; es bleibt so für sich unmittelbar, ungenannt, mit sich unbekannt, kommt aber auch dafür nicht ohne vorbereitenden Durchgangs- und vorschreitenden Entwickelungsstufen zu sich selbst.

1. Gefühl.

Nicht bloss nach einander, vielmehr aus einander entstanden, gehen sinnliche und übersinnliche Thätigkeit von jeher nicht sowohl neben einander, sondern mit einander von

Statten. Bereits in der Begründung dieser durch jene und in dem unmittelbaren Eingreifen der letzteren in die erstere liegt die Bethätigung ihres unmittelbaren Bedürfnisses für einander. In allem Anfang der Sinnlichkeit, in der Empfindung, ist schon Uebersinnlichkeit thätig; in der Entwickelung und Vermittelung des Sinneseindruckes findet bereits eine über die Sinne hinausgehende Thätigkeit statt — nur dass dieselbe über das Auseinanderkommen der Sinne und Dinge und über die Unterscheidung des Gegenstandes, welcher den Sinneseindruck bedingt, unbeachtet bleibt. Das Ding wurde gefunden, und die Sinne sind darüber verloren gegangen; die Sinnlichkeit ist sofort in den wahrgenommenen Gegenstand aufgegangen. Wiefern nun sinnliche Thätigkeit in ihrem ersten Auftreten schon mit übersinnlicher verknüpft sei, wiefern mit dem Finden des Dinges möglicherweise zugleich der Sinn vorgefunden werde, um diese Frage zu lösen, heisst es auch hier wieder, wie schon in der Sprachentwickelung auf den Empfindungslaut, auf die Inhaltsbestimmung der Empfindung zurückkommen.

Dass mit dem Dinge, welches an und in den Sinnen gefunden, empfunden, bevor noch gegenständlich wiedergefunden, wahrgenommen wird, gleichzeitig die Sinne, obgleich nicht empfunden, doch bereits gefunden sind, für dieses unmittelbare Zusammensein der Sinne und Dinge spricht schon ihre Bezeichnung als Sinnenfälliges und Sinnendinge. Blieben dessenungeachtet die Sinne aus dem Spiele, wurden die Dinge allein empfunden, so konnte diese Einseitigkeit der Empfindung in dem den Sinnen naturgemässen, so gut wie gleichgiltigen Eindruck der Dinge ihren Grund haben, durch den die Sinne eben nur so weit berührt wurden, die empfundenen Dinge sofort als Gegenstände wahrzunehmen. Ja es kann durch eine heftigere Einwirkung des Dinges der Sinn empfindlich berührt, es kann dem Sinne sogar trotz seines Losreissens von dem Dinge die zugetheilte Empfindlichkeit erhalten sein, ohne dass sich die Wahrnehmung der Gegenstände im Geringsten zu verzögern oder abzuschwächen braucht, falls nur das empfundene Ding einen für die Wahrnehmung besonders auffälligen Gegenstand abgibt, die ohnedies geringfügige Empfindlichkeit aber schnell genug vorübergeht. Andererseits, wie der Sinn, nachdem er die Dinge als

Gegenstände einmal bewahrt, diese sodann auch ohne gerade empfindlichen Eindruck von sich selbst gewahr wird, wie sich die nachfolgende Betrachtung und Beobachtung, nicht bloss auf den Gegenstand, wie sie sich nicht minder auf den Sinn und seine Thätigkeit richtet; ebenso wird der Sinn seine Empfindlichkeit bethätigen können, ohne das einwirkende Ding auch nur zu beachten. Empfindet doch der empfindlich berührte Sinn Einwirkung und Reiz folgerichtig jederzeit früher an sich, als an den Dingen; äussert sich doch die zur übersinnlichen Thätigkeit allmählich vorgeschrittene Sinnlichkeit in rückwirkender Bewegung zunächst am Sinne. Auch ist dieser in der That von jeher empfindlich gewesen, für sich es aber erst geworden, indem irgend ein Ding heftiger auf ihn einwirkt, oder der Sinn aus freien Stücken wie früher dem Dinge, so nunmehr sich selbst sich zuwendet.

Stellt sich daher die Empfindung als ein Gefundensein, Empfundensein der Dinge in den Sinnen, mit den gefundenen empfundenen Dingen aber zugleich als ein Finden und Empfinden der Sinne heraus; so wird nunmehr der empfindende Sinn im Unterschied des empfundenen Dinges, es werden überhaupt das Empfindliche und das Empfinden im Unterschied des Unempfindlichen und des Empfundenen zur Kenntniss genommen, es wird die Empfindung im Unterschiede des Empfundenen als seines Andern für sich als E m p f i n d e n bestimmt.

Als solches bringt also die Empfindung ihre besonders wirksame und thätige Beweglichkeit dem in dieser Beziehung verhältnissmässig festen Gegenstand gegenüber zur Geltung, welche Beweglichkeit als ihr Wesen sie selbst erst zu dem macht, als was sie thatsächlich hervortritt, indem sie sich selbst gegenständlich wird, hier im Unterschiede des Erleidens durch die empfundenen Dinge als thätiges Empfinden. Indessen auch so ist die Empfindung möglicherweise noch nicht für sich, sondern nur für ein Anderes, als empfindender Sinn bloss an sich. Erst indem das Andere, das Empfundene, ihr Anderes wird, kommt sie dazu für sich, und als Empfinden an und für sich zu sein: sie ist an dem Sinne und für den Sinn, und sie ist für sich selbst das Empfinden im Unterschiede des von ihr empfundenen, durch welches sie sich freilich, trotz aller Selbstständigkeit, immer wieder auf ihr

durch den Sinn bedingtes Gebundensein verwiesen findet. Die Empfindung, am Sinne für sich geworden, als das Empfinden des eigenen Körpers ist aber das Fühlen. Daher Fühlen jederzeit auch Empfinden, (das ahd. *f(v)indan*, finden, daher *infindun*, empfinden, und *vuolan*, fühlen, beide aus der gemeinschaftlichen Wurzel *k(g)an* hervorgegangen, verlautbaren geradezu ihre inhaltliche Verwandtschaft); daher kein Fühlen ohne Sichselbstempfinden der Sinne, kein Fühlen, so lang bloss das Ding den Gegenstand der Empfindung ausmacht; daher Fühlen gleich dem Empfinden sinnlich, nur dass es nicht einzig und allein aus Empfindung und durch Wahrnehmung und Erfahrung angeregt entsteht, vielmehr auch Erinnerungen, Vorstellungen und manichfaltige Erkenntniss, mit Umgehung jeder äussern Bedingung zum Ausgangs und Anhaltspunkte hat, die es so als übersinnlich entsprungen abheben. Dass aber das Fühlen, welches unmittelbar in der Übersinnlichkeit wurzelt, soll es nicht bei blosser Erinnerung, Vorstellung oder Erkenntniss bleiben, eine mehr oder minder empfindliche Vermittlung der Sinne in Anspruch nehmen müsse, geht schon aus der Unmöglichkeit, übersinnlich zu empfinden, hervor. Gleichviel also ob sinnlich oder übersinnlich begründet, bethätigt es sich jederzeit endgiltig als sinnlich vermittelt. Das Fühlen aber so am Körper bethätigt, wird eben dadurch zum Gefühle.

Da Fühlen das Empfinden des eigenen Körpers ausmacht, so bethätigt eben der Körper sich selbst im Gefühle. Empfindung hat es ausschliesslich mit Dingen, Gefühl dagegen zugleich mit den Sinnen zu thun, die dabei je nach Ausgangspunkt und Entwickelung des Gefühles in erster Linie, oder hinterher betheiligt erscheinen, wie denn das Gefühl nicht bloss durch Entwicklungsstufen des sinnlichen und übersinnlichen Bewusstseins begründet entsteht, sondern dieselben auch begleitet und durchdringt, und so eben unmittelbar oder mittelbar auf den Körper zurückwirkt.

Wie nun geübtere Sinne bei gesteigerter Empfindlichkeit Dinge empfinden, kaum dass Eindrücke auf sie einwirken, in gleicher Weise wird der Körper die Einwirkung empfundener Dinge fühlen können, ohne auch nur im Geringsten dadurch belästigt zu sein, er wird trotz aller Empfindlichkeit unverletzt, des Gefühls des Wohlseins theilhaftig sein. Und in

der That hat ein massvolles Empfinden den bei weitem grössten Antheil am Wohlbefinden. Gleichwohl musste der Sinn von Haus aus den ersten Zusammenstoss mit den Dingen und ihren zunächst verletzenden Eindruck aushalten, es musste der Körper lästige Empfindungen und dadurch hervorgerufene Gefühle überstehen, bevor er des Gefühles des Wohlseins theilhaftig werden konnte. Andererseits wird der Körper, ist ihm nur erst recht wohlgeworden, keineswegs für immer auf derselben Stufe des Wohlbefindens verharren, vorausgesetzt, dass Dinge und Zustände, welche sein Wohlsein ursprünglich herbeiführen, nicht aufgehört haben wohlthuend einzuwirken. Der befriedigende Zustand wird gesteigert und damit das lebhaftere Gefühl der Lust erweckt, das je nach der Stärke einwirkender Reize mehr oder minder heftig hervorbricht, einerseits, als lustvollster Zustand der Sinne, als Wollust, andererseits, die Sinnenlust bei Seite gesetzt, als Wonnegefühl seine höchste Steigerung erreicht.

Natürlicherweise vermag sich das Gefühl auf diesem Höhepunkte äusserster Spannung noch weniger zu behaupten, als auf irgend einem Standpunkte gemässigter Thätigkeit. Entweder hält die Lust trotz aller Steigerung dennoch Mass und begnügt sich endlich mit dem Gefühle, das eben nur einem behaglichen Wohlsein Raum gibt; oder sie führt, indem sie die Angemessenheit sinnlicher und übersinnlicher Thätigkeit überschreitet, einen Umschwung herbei, welcher das Gefühl des Wohlbefindens geradezu vernichtet. Nicht etwa, als ob übermässige Lust erst umschlüge, nein, jeder Grad des Wohlbefindens kann eine nachtheilige Wendung bringen; nicht etwa als ob überhaupt das Gefühl des Wohlseins vorhergehen müsste, damit sein Gegentheil eintrete, obgleich in der bei weitem grösseren Zahl von Fällen die Dinge nur allmählich dem Körper nähertreten, meist in mehr und mehr gesteigerten Eindrücken auf die Sinne wirken, somit dem Körper genug oft erst wehe geschieht, nachdem ihm bereits wohl gewesen. Freilich, überraschen die Dinge mit stürmischer Eindringlichkeit die Sinne, fallen sie denselben zur Last, dann ist der empfindlich berührte Körper schon dem Gefühle des Unwohlseins preisgegeben. Wie Wohlbefinden, hängt also auch das Uebelbefinden, das Gefühl Weh zu empfinden, zunächst von der Empfindung ab. Nur dass das Fühlen dort,

fast zur Empfindungslosigkeit herabgesunken, zunächst so gut wie kein Gefühl aufkommen lässt, hier dagegen gesteigerte Empfindlichkeit schon in allem Anfang das Gefühl des Wohlseins vernichtet. Solch ein empfindliches Fühlen ist aber der Schmerz, ein Gefühl, welches unerträglich, peinlich geworden, als höchste Schmerzhaftigkeit einerseits zur tödtlichen Qual, anderseits zum leidvollsten, verzehrenden Gram sich steigert.

Und sofort als Wohl- oder Unwohlsein erscheint das Gefühl, keineswegs aber vorerst als ein Zustand, welcher dem Körper weder wohl- noch wehthut und hinterher erst angenehm oder unangenehm würde. Denn nicht gleichgiltig haben die Dinge ursprünglich auf die Sinne gewirkt, vielmehr sofort Eindrücke bewirkt und damit Wohl und Weh des Körpers bedingt. Auch kann sich schon im ersten Hervorbrechen, je nach Manichfaltigkeit einwirkender Reize und je nach vorhandener Empfänglichkeit, nicht bloss ein oder das andere Gefühl, es können sich ebenso mehrere zugleich entweder als besondere so gut es geht neben einander, oder sofort wie zu einem Gefühle verschmolzen geltend machen. Und zwar sowohl manichfaltig einander ähnliche Gefühle des Wohlseins oder des Unwohlseins, Gefühle einer und derselben Art, als auch entgegengesetzte Gefühle, das eine durch das andere beschränkt und abgeschwächt, so dass genug oft Gefühle der Lust und des Schmerzes in einem und demselben Augenblick sich durchkreuzen. Es sind gemischte Gefühle, Wohl und Weh zugleich bereitend, im Grunde, wie das allgemeine Bild zum Theile durch einen unmerklich raschen Wechsel zufälliger Merkmale, so jedes solches Gefühl durch einen hin- und herschwankenden Uebergang besonderer Gefühle bewirkt, in welchem ein obgleich noch so schnell vorübergehender Zeitpunkt stattfinden muss, wo der Mensch aufhört sich wohl, und noch nicht begonnen hat sich unwohl zu fühlen, oder wo er es hinter sich hat unwohl, und noch nicht dahin gekommen ist wohl zu sein, wo ihm vielleicht weder wohl noch unwohl ist, ohne dass desshalb schon alles Gefühl vergangen wäre.

Das nun aus dem Gleichgewichte des Wohlseins und Unwohlseins hervorgegangene Gefühl, obgleich weder wohl noch unwohl, so doch vorhanden zu sein, dieses Gefühl zu sein, nimmt das Sichbefinden auf sich: als allgemeines Gefühl, allen andern zu Grunde gelegt, ebenso als einfachstes Gefühl

noch übrig geblieben, wenn jedes andere bereits vergangen und vom Gefühl kaum mehr zu sprechen ist, damit das Gefühl selbst in seiner unmittelbarsten Bestimmung und Bedeutung.

2. Besinnung.

Bald Sinnlichkeit, bald Uebersinnlichkeit gibt also den ersten Anstoss und gewährt die Mittel Gefühle herbeizuführen, vorwiegend bald durch die eine oder die andere finden sich Gefühle bestimmt. Denn so ausschliesslich sie zunächst auf Empfindung beruhen, so entschieden der Uebersinnlichkeit entsprungene Gefühle, wie die Wonne oder der Gram, jederzeit unter Mitbetheilung der Sinne und des Körpers verlaufen — diese für sie unentbehrliche Wirksamkeit und Thätigkeit braucht doch nicht an den Sinnen und am Körper zum Vorschein zu kommen, nicht in fühlbarer Weise erhalten zu sein. Ja versinkt Erinnerung in ihren Bilderreichthum und ist solche Uebersinnlichkeit von Gefühlen begleitet; dann werden selbst heftige Sinneseindrücke auf sie keinen Einfluss ausüben. Im Grunde heisst diess bereits das Gefühl als körperlich fühlbar und als körperlich nichtfühlbar bestimmen, damit aber den Unterschied sinnlicher und übersinnlicher Gefühle genauer abwägen, sofern letztere als körperlich unfühlbar unkörperliche heissen, nicht aber in dem Sinne, als ob sie mit dem Körper überhaupt nichts zu thun hätten.

Das Gefühl zu empfinden, sich wohl oder übel zu befinden, ist und bleibt aber die erste und letzte Thätigkeitsweise des Gefühles. Denn dem Gefühle der Empfindung reiht sich nicht etwa das der Wahrnehmung und Erfahrung an, um damit den Inhalt des Gefühles der Sinnlichkeit zu ergänzen, obschon Wahrnehmungen und Erfahrungen eben so gut wie Empfindungen von Gefühlen begleitet werden. Aber ein Gegenstand des Gefühles sind sie nicht, ausser sofern sie das Gepräge empfindlicher Zustände und Vorgänge an sich tragen. Dass in diesem Sinne eben so wenig vom Gefühle der Uebersinnlichkeit, vom Gefühle der Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss zu sprechen sein werde, liegt auf der Hand. Ausser dem Zusammenhange des Gefühles mit der Uebersinnlichkeit, dass das Gefühl durch Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss

entsteht und diese Entwickelungsstufen des übersinnlichen Bewusstseins durchdringt und bestimmt, findet keine weitere Vermittelung der Uebersinnlichkeit von Seite des Gefühles statt.

Kommt endlich wie einerseits das Gefühl der Sinnlichkeit, so andererseits Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit in ihren besonderen Entwickelungsstufen dem Gefühle gegenüber in Betracht, um so nicht nur den thätigen Wirkungskreis des Gefühles, sondern auch die Möglichkeit seiner Gegenständlichkeit abzuwägen, so ist es fast überflüssig zu versichern, dass von einer Empfindung dem Gefühl gegenüber unter keiner Bedingung die Rede sein könne. Während das Gefühl sich selbstständig verhält und seine Selbstständigkeit sich erhält, indem es die Empfindung als seinen sich gegenständlichen Vorgang behandelt, den es, je nach Umständen, in seinen Kreis zieht, oder auch unbeachtet lässt; geht die Empfindung sofort ihrer Selbstständigkeit verlustig und unterordnet sich dem Gefühle, indem sie fühlbar wird. Das Gefühl empfindet und hat Empfindung; die blosse Empfindung, den Dingen zugewendet, fühlt nicht und kennt kein Gefühl. Ist sie aber fühlbar geworden, so ist sie eben schon Gefühl, und zwar sinnliches Gefühl, und nur zwischen diesem und der Empfindung könnte die wechselseitige Gegenständlichkeit allenfalls fraglich scheinen, obschon auch hier nicht zu übersehen sein wird, dass das sinnliche Gefühl, als empfindliches, wohl Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung sein könne, sofern Empfindung überhaupt der Wahrnehmung und Erfahrung sich zugänglich zeigt, niemals aber ein Gegenstand der Empfindung selbst. Dagegen ist das Gefühl unbedingt ein Gegenstand der Uebersinnlichkeit, sofern sich jede ihrer Entwickelungsstufen an dem Gefühle möglicherweise thätig zeigt. Vergangene Gefühle sind erinnerlich und können vorgestellt, ja durch lebhafte Einbildung sogar wieder erneuert werden. Ebenso kommt sowohl der unterschiedliche Inhalt, als auch die manichfaltige Ausdrucksweise der Gefühle zur Erkenntniss.

Sinnlich und übersinnlich, körperlich fühlbar und körperlich nicht fühlbar unterschiedene Gefühle durch Entwickelungsstufen der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit begründet und entwickelt, diese aber wieder von jenen durchdrungen und bewegt bestimmt finden, heisst der Erfahrung und Erkenntniss in Betreff der Gefühle gerecht werden.

Die am Gefühle von seiner früheren Ermittelung her haften gebliebene Unmittelbarkeit ist überwunden; wenigstens bei aller seiner Abhängigkeit von der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit die Möglichkeit seiner Selbstständigkeit, zwar nicht der Uebersinnlichkeit, aber doch der Sinnlichkeit gegenüber sicher gestellt. Wird gleichwohl dem Gefühle damit das Geständniss entrissen, an dem Sichgegenständlichmachen der Uebersinnlichkeit zu erlahmen, zudem vielleicht auch über die Zulänglichkeit von Erfahrung und Erkenntniss in Betreff seiner selbst nichts weniger als völlig beruhigt zu sein, so scheint dies allerdings das Eingreifen einer, wie das Gefühl selbst, so auch Erfahrung und Erkenntniss überschreitender Thätigkeit bereits zu fordern.

Und in der That die Macht der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit über das Gefühl reicht nicht aus. Mag immerhin erstere den Grund und Boden für das Gefühl hergeben, ihr Antheil sich seiner zu bemächtigen, ist doch nur gering. Denn, von Empfindung gar nicht zu sprechen, sieht sich auch Wahrnehmung und Erfahrung auf die am Körper geäusserte Fühlbarkeit, somit statt auf das Wesen, auf die Erscheinung des Gefühles angewiesen. Und vermag wohl Erkenntniss, und damit Erinnerung und Vorstellung, auf das Wesen des Gefühles einzugehen, so reicht doch auch sie nicht aus, in die Thätigkeit übersinnlichen Fürsichseins, und damit in das innerste Wesen des Gefühles einzudringen. Denn jene Thätigkeit ist zwar für sich an dem übersinnlichen Gefühle, aber nicht für sich in ihrem Fürsichsein, daher weder sich, noch dem Gefühl gewachsen.

Sofern nun Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit dem Gefühl gegenüber nicht ausreichen, das Gefühl aber ohnehin der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit gegenüber nahezu machtlos sich verhält, wird mit dem so geforderten und geahnten, keineswegs aber wirklich bethätigten Sichselbstgegenständlichsein bereits das Gefühl des Ungenügens in der das Gefühl selbst betreffenden Erfahrung und Erkenntniss, damit aber zugleich das Ungenügen des Gefühles überhaupt zugestanden.

Im Grunde ist also das Gefühl bereits vergangen, es hat eben so wenig mit der Unerfahrenheit und Erkenntnisslosigkeit, wie mit der Erfahrung und Erkenntniss selbst zu thun,

es bezeichnet höchstens ihre Unmittelbarkeit, damit aber schon den nächsten Schritt, über eine solche Ohnmacht hinaus zu kommen, sofern Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, wie dem Gefühl, ebenso sich selbst sich zuwenden. Auch ist dieses in der That bereits geschehen, indem die Entwicklungsstufen der Sinnlichkeit einander gegenständlich wurden, hinterher aber Wahrnehmung und Erfahrung dem empfindlichen Gefühle sich zuwenden. Ebenso hat sich Uebersinnlichkeit in ihren Entwickelungsstufen unmittelbar mit sich, überdies mit der Sinnlichkeit und mit dem Gefühle beschäftigt, ein Gegenständlichsein diesen gegenüber aber selbstverständlich abgelehnt.

Indem nun die wie über die Sinnlichkeit, so auch über ihr Gefühl hinausgeschrittene Uebersinnlichkeit nicht mehr unmittelbar für sich ist, sondern für sich sich selbst gegenständlich wird, kennzeichnet sie sich damit eben als Besinnung.

Damit also, dass Uebersinnlichkeit der Sinnlichkeit gleichsam zur Seite steht, sie in ihrem Thun und Lassen unbemerkt überwacht und so sich gegenständlich macht, mit dieser Erkenntniss der Sinnlichkeit fällt der erste Schritt der Besinnung zusammen: der Sinne in ihrem Wirken und Thun mächtig zu sein, bei Sinnen zu sein. Die Uebersinnlichkeit wird für sich, indem sie sich an der Sinnlichkeit wiederfindet. Erst damit ist sie Besinnung. Also nicht sowohl durch ein unmittelbares Beisinnensein, das jeder Entwickelungsstufe der Sinnlichkeit zukommt, also nicht durch die empfundenen Dinge, wahrgenommenen Gegenstände und in Erfahrung gebrachten Thatsachen; sondern durch die Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung selbst, diese an den Dingen, Gegenständen und Thatsachen erinnert, vorgestellt und erkannt. In solcher Weise äusserte sich denn auch von jeher die aus der Besinnungslosigkeit erwachte und zu sich gekommene Uebersinnlichkeit, indem sie sich in der wiederkehrenden Empfindung weder mit den Dingen, noch mit der blossen Wirksamkeit und Thätigkeit der Sinne, sondern mit der Erinnerung beschäftigte, dass Dinge bereits einen Sinneseindruck bewirkt haben und nunmehr wieder die Sinne empfindlich berühren, oder dass es ihr im rückgekehrten Gefühle nicht sowohl um das Gefühl, sondern dem Gefühl gegenüber um sich selbst zu thun ist.

Bringt es nun die Uebersinnlichkeit dahin, abgelöst von der Sinnlichkeit an sich als einem ihr unmittelbar Andern sich gegenständlich zu sein, so führt sie sich damit bereits im Unterschiede des Beisinnenseins als Beisichsein ein. Abgesehen von jeder unmittelbaren Erinnerung, bewährt sie sich so zunächst nicht sowohl innerhalb der Rückerinnerung bereits gemerkter Gegenstände, sondern durch die Rückerinnerung der Vergessenheit früherer Bilder, die wieder zur Erinnerung gebracht werden sollen, somit durch das Sichselbstsuchen und Sichselbstfinden der Erinnerung; sie entspricht so nicht sowohl der, auf das um- und neugebildete Bildzeichen gerichteten Vorstellung, sondern der diese nach Inhalt und Form unterscheidenden Erkenntniss, welche das Vorgestellte dem Vorstellenden gegenständlich macht, dieses selbst aber in Sprache und Schrift sich darstellen lässt. Mit einem Worte, statt Erkenntniss der Sinnlichkeit zu bleiben, wird die Besinnung Erkenntniss der Uebersinnlichkeit, und damit, sich selbst gegenständlich, Selbsterkenntniss.

Erkennt sich endlich die Uebersinnlichkeit — im Beisichsein wohl für sich, sofern sie an sich selbst sich gegenständlich und damit zugleich selbstständig ist — in ihrem Fürsichsein nicht bloss als selbstthätig, sondern eben so sehr als an sich selbstbethätigt, dann führt sie, so an- und für sich, die Besinnung eben als das Sichaufsichselbstbesinnen, damit aber als in sich durch sich bestimmte Selbsterkenntniss ein.

3. Bewusstsein.

Der Unterschied des Gefühles und der Besinnung ist wahrlich gross genug, um beide auf den ersten Blick für gänzlich verschieden und unabhängig von einander zu halten. Wurzelt doch Besinnung nicht unmittelbar im Gefühle, sondern in der dem Gefühle zugewendeten Erfahrung und Erkenntniss, so dass sie möglicherweise mit seiner Umgehung zu Stande kommt; ist doch das Gefühl auf dem Gipfel seiner Steigerung geradezu besinnungslos, überhaupt erloschen, indem Besinnung Platz greift. Indessen, solche leidenschaftliche Ausbrüche und solches gleichgiltiges Insichversunkensein ausgenommen, findet die Besinnung immerhin Spielraum genug, sich des Gefühles zu bemächtigen, indem ja stets irgend eine

besondere Entwickelungsstufe der Sinnlichkeit oder Uebersinnlichkeit mit einhergeht. Zwar Empfindung, die kaum der unmittelbaren Erinnerung Raum lässt, kommt so gut wie ohne Besinnung zu Stande; aber dafür wird sich weder Wahrnehmung noch Erfahrung, geschweige denn irgend eine Thätigkeitsweise der Uebersinnlichkeit, je der Besinnung entziehen, somit ihr auch nicht die die Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit begleitenden Gefühle vorenthalten können, wie denn ja selbst das aus der Empfindung hervorgegangene Gefühl nur durch Besinnung möglich wird. Die Abhängigkeit des Gefühles von der Besinnung ist durch die Besinnung selbst ebenso ausser allen Zweifel gestellt, wie die Unabhängigkeit des Gefühles von der Besinnung durch sein unmittelbares Vorsichgehen.

Aber auch die Besinnung hängt vom Gefühle ab, nur in ganz anderer Weise. Denn wohl ist von einer Besinnung des Gefühles, und zwar nicht nur in dem Sinne zu sprechen, dass es hinterher erinnerlich und die Erinnerung selbst ihr gegenständlich wird, sondern auch insofern, dass schon im Verlaufe des Gefühles Besinnung hervorbricht und sich sofort dem Gefühle zuwendet; niemals aber von einem Gefühle der Besinnung, weder in diesem noch in jenem Sinne. Wohl enthält das Gefühl den Beweggrund zur Besinnung in sich, ohne doch der Beweggrund selbst, sondern nur die unmittelbarste Veranlassung der Besinnung zu sein, die selbst zwar der Uebermacht des Gefühles und der überhandnehmenden Unmittelbarkeit sinnlicher und übersinnlicher Thätigkeit weicht, aber weder dieser noch jener in ihre eigentliche Thätigkeit sich einzumischen gestattet. Dass übrigens Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, dass Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss, dass Gefühle, sinnliche und übersinnliche, den Fortgang der Besinnung hemmen und sie endlich ganz verdrängen, solches äusserliches Eingreifen ist unläugbar viel häufiger die Ursache unterbrochener Besinnung, als dass ihre Thätigkeit erschöpft, oder ein Abschluss durch sie selbst herbeigeführt wäre. Ueberhaupt darf nicht Uebersinnlichkeit, und es brauchen nicht Sinnlichkeit und Gefühl zu vergehen, damit Besinnung entstehen könne, und eben so wenig muss es mit unmittelbarer Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit oder mit dem Gefühle ein für allemal vorüber sein, kommt Besinnung zu Stande. Wie aber dadurch sowohl jene als diese

manichfach verändert, wie Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit berichtigt und erweitert, wie Gefühle gemildert oder gesteigert werden; ebenso wird Besinnung nicht bloss durch heftige Gefühlsausbrüche, sondern möglicherweise selbst durch gemässigte aber wiederholt in den Vordergrund gedrängte Gefühle, sie wird nicht minder durch Empfindungen und Erinnerungen einen vielfachen Abbruch ihres Einflusses erleiden.*)

In ihrem Entstehen und Bestehen so theils unmittelbar, theils mittelbar vom Gefühle abhängig, gestattet die Besinnung desshalb doch nicht dem Gefühle in ihr Thun sich einzumischen, weil selbst übersinnlichen, mithin ihr nahestehenden Gefühlen das, was die Besinnung eigentlich ausmacht — in sich selbst unterschieden an und für sich zu sein — gänzlich abgeht. Nur die Besinnung hat sich gleichsam selbst in der Hand, ist sich selbst gegenständlich, so unmittelbar von Andern unabhängig und selbstständig, so im Grunde erst frei, obgleich auch sie wieder in sich und durch sich selbst gebunden bleibt, sofern sich wohl ein Theil den andern, keiner aber sich selbst sich gegenständlich macht, die eine Thätigkeit wohl von der andern unterschieden wird, die unterscheidende selbst aber für sich ununterschieden bleibt. Auch vermag weder die Entwicklungsstufe, welche der wesentlich höheren gegenübersteht, umgekehrt wieder diese zu ihrem Gegenstande zu machen — eine solche Umkehr wäre geradezu die verkehrte Welt — noch bei wesentlich gleicher Thätigkeit eine von den selbstständigen Stufen, in sich unterschieden, damit den letzten Rest ihrer Abhängigkeit zu überwinden.

Also muss wohl die Besinnung in ihrem abgeschiedenen Fürsichsein am Ende sich selbst ein ungelöstes Räthsel bleiben! — Sie müsste es allerdings, vermöchte sie nicht sowohl nach

---

*) Auch darin liegt ein Fingerzeig für den Zusammenhang von Gefühl und Besinnung, dass wie jenes der Empfindung, so diese der Erinnerung gleicht. Dennoch sollte anstatt Erinnerung Besinnung zu sagen, wenigstens nicht zur Regel gemacht werden. Denn man kann sich wohl an einen Gegenstand erinnern, keineswegs aber unmittelbar auf denselben, sondern nur auf dessen Erinnerung besinnen; man kann sich an Etwas erinnern, ohne dass man sich zu besinnen braucht, aber auch besinnen, ohne es zur Erinnerung zu bringen. Die Besinnung schliesst also Erinnerung in sich, und erlaubt wohl, anstatt des engern Begriffes den weitern, keineswegs aber, wo es darauf ankommt, jenen diesem gleich zu setzen.

Aussen hin, als auch an sich, als an einem Andern, ihre Selbstständigkeit zu erproben und zu bewähren. Indem Dinge empfunden, Gegenstände wahrgenommen, Thatsachen erfahren werden, indem Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung eben nur so thatsächlich der Uebersinnlichkeit gegenständlich sind, wird diese selbst doch auch so weit ihrer Thätigkeit mächtig, dass sie sich unabhängig und selbstständig wiederholt sich gegenständlich macht, als eine That an den Dingen und Sinnen bereits geschehen und immer wieder im Geschehen. An und für sich geworden, einerseits geschehen, abgethan und damit gegenständlich, vollzieht sich die Besinnung andererseits als thätig und selbstständig, so nicht bloss vollbrachte That, sondern selbst in der That, indem sie möglicherweise immer wieder für sich thätig ist. Gerade aber dadurch, indem dieses Thun von ihr selbst abhängig und sie so in der That für sich ist, wird sie in der That bethätigt, an ihrer That sich gegenständlich und so mittels ihres selbstständigen Fürsichseins bethätigt.

Auf thatsächlich oder in der That sich gegenständliche Bethätigung, auf dieses Zeugniss alles Thuns und Geschehens läuft aber die Ueberzeugung hinaus.

Die Sinnlichkeit bezeugt vor Allem, dass etwas vorhanden ist, indem sie zu erwägen gibt, dass wenn nichts vorhanden wäre, auch nichts empfunden, wahrgenommen und erfahren werden könnte, was doch offenbar nicht der Fall ist. Empfindung braucht nur auf das Ding, Wahrnehmung auf den Gegenstand, Erfahrung auf Thatsachen als auf ihren Beleg hinzuweisen. Damit bezeugt die Sinnlichkeit zugleich sich selbst, sowohl in ihrer Abhängigkeit von den Dingen, als auch in ihrer Selbstständigkeit, die Erscheinungen der Dinge mit zu bestimmen, also mittelbar sich selbst, sofern die Dinge und Sinne ihr eben die Mittel hergeben, sich von sich selbst zu überzeugen. Eben so wenig kommt die Uebersinnlichkeit über eine solche, zwar nicht mittellose, aber für sich doch unmittelbare Ueberzeugung hinaus. Denn ist wohl von äussern Mitteln, worauf Uebersinnlichkeit hinweisen und woran sich bezeugen könnte, keine Rede mehr, eben so wenig von einer handgreiflich thatsächlichen Ueberzeugung, wie solche der Sinnlichkeit zu Gebote steht; so sind ihre Mittel doch die der Sinnlichkeit entnommenen und eigenthümlich um- und neugestalteten Bilder

und Zeichen, also ihr fertiger Inhalt, an dem sie sich gegenständlich wird und bethätigt, ohne in dieser Abhängigkeit von sich als selbstständiges Thun die Unmittelbarkeit zu überschreiten. Die Uebersinnlichkeit bezeugt sich, indem Gegenstände als Bilder zur Erinnerung gebracht, vorgestellt, genannt und damit erkannt werden, ohne weitere Selbsterkenntniss. Besinnung in Betreff ihrer Bethätigung findet nicht statt.

Auch dem Gefühle geht in seiner Ueberzeugung jedes äussere Mittel ab, ja es fällt ihm selbst der Unterschied von Gegenständlichkeit und selbstständiger Thätigkeit zusammen. Sowohl das sinnliche als übersinnliche Gefühl verhält sich durchaus unmittelbar: einerseits ist der Körper nicht bloss das Mittel, wodurch das Gefühl bedingt wird, sondern eben so sehr die Sache selbst, die das empfindliche Thun vollzieht, der Körper empfindet sich selbst, fühlt sich, und bezeugt dieses Fühlen geradezu durch sein Wohl- oder Uebelbefinden; andererseits kommt der Uebersinnlichkeit im Gefühle die Fähigkeit abhanden, sich gegenständlich zu werden, ohne dass das Gefühl selbst im Stande wäre, diesen Verlust durch das Auseinanderhalten des Zufühlenden und des Fühlenden zu ersetzen. Obgleich auf sich selbst angewiesen, nimmt das Gefühl an dem unmittelbaren Fürsichsein der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit gleichwohl keinen Antheil. Aber gerade dadurch treibt es zum Bruche mit sich selbst, gerade dadurch zur Besinnung und endgiltigen Ueberzeugung.

Und in der That, erst die Zeugenschaft der Besinnung ist eine vermittelte, indem die Besinnung nicht bloss an den Dingen oder an den eigenthümlich hervorgebrachten Gegenstand das Mittel hat, sich unmittelbar geltend zu machen und so thatsächlich und in der That zu erproben; sondern indem sie auch in ihrem Fürsichsein sich selbst gegenständlich wird, ihre Selbstständigkeit aber immer wieder in der Weise bethätigt, dass sie, mit sich selbst beschäftigt, ihr Thun an sich als an einem Andern bezeugt. Zu jeder endgiltigen Ueberzeugung gehören also: das Eine, welches bezeugt wird; sodann das Andere, wodurch die Zeugenschaft geführt wird; endlich das Dritte, welches wie das Eine mittels des Andern, so sich selbst an und in diesen beiden als Vermittelndes bezeugt. Insofern ist sich die Besinnung Mittel und Zweck

zugleich: das Mittel, welches die Vermittelung des zu Vermittelnden bezweckt; im Zwecke aber an und für sich und so durch und durch vermittelt.

Sollte nun Besinnung als das Vermittelnde wieder von sich selbst Zeugenschaft ablegen, so könnte ihr diess, von allem Vermittelten abgeschieden und so einzig und allein auf sich selbst angewiesen, freilich nie gelingen. Vermochte sie doch der Unmittelbarkeit ihrer Selbstständigkeit niemals Herr zu werden, musste sie sich doch durch Thatsachen und in der That zu bezeugen suchen, hatte sie doch nur an dem Gethanen, niemals aber in ihrem jeweiligen Thun selbst ein Mittel. An und für sich gegenständlich, steht sie in ihrem blossen Fürsichsein mittellos da und bleibt schliesslich unbezeugt, wie überhaupt jede Thätigkeit, die ungetheilt wohl einem Andern, nie aber sich selbst zum Zeugniss dient. Weder bethätigen noch erleiden kann sie als Vermittelndes irgend eine weitere Vermittelung, sie kann in der Unmittelbarkeit ihres Selbst keine weitere Zeugenschaft ablegen. Das heisst aber die Ueberzeugung in ihrer Unmittelbarkeit auf die G e w i s s h e i t zurückführen.

Wie Besinnung die durch Sinnlichkeit ursprünglich bedingte, in der Uebersinnlichkeit begründete und durch das Gefühl zunächst eingeführte Selbstvermittelung; so ist und bleibt Ueberzeugung das letzte Mittel, in ihr zum Abschluss zu kommen, da die Gewissheit schon wieder früherer Unbefangenheit, andere zu vermitteln, ohne selbst vermittelt zu sein, anheimfällt. Insofern heisst gewiss sein, ohneweiters überzeugt sein, gleichviel ob der fragliche Punkt, weil ohne Zeugniss zweifellos, einer Beglaubigung gar nicht bedarf, oder ob derselbe, trotz aller Zeugenschaft, am Ende doch unbezeugbar bleibt. Wie in jeder Ueberzeugung Unvermitteltes, Unbegründetes, Vorausgesetztes, so steckt in jeder Gewissheit etwas Ungewisses, welches zwar unzweifelhaft gilt, in seiner Geltung aber sich nicht streng erweisen lässt. Selbstverständlich dass je geringfügiger der unwissbare Antheil, desto grösser die Gewissheit, desto fester und unerschütterlicher die Ueberzeugung ausfällt; dagegen je unmittelbarer die der Gewissheit vorausgegangene Zeugenschaft, desto mehr erstere zur blossen, geradezu blinden Ueberzeugung herabsinkt.

Die sich gewisse Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit geht

nun vor Allem darauf hinaus, des Vorhandenen sich zu versichern, zunächst als Ding, Gegenstand und Thatsache, weiterhin im Bilde, Zeichen und Namen. Aber auch das Wesen dessen, was da erscheint, die innerlichste Bewegung, entgeht ihr nicht, noch die Veränderung des übersinnlich gewordenen Inhaltes, obschon ihr das letzte Wie alles Geschehens ein Räthsel bleibt.

Mit dem Gefühle tritt sodann in Betreff ihres Inhaltes ein Wendepunkt ein, welchen die Besinnung mit aller Schärfe hervorhebt. Denn nicht etwa um Vorhandenes und Fertiggewordenes, wenigstens nicht vorzugsweise darum ist es nunmehr zu thun, sondern vor Allem um die eigene Wirksamkeit und Thätigkeit, welche schon in der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit durchbricht, aber erst im Gefühle, entschiedener noch in der Besinnung, mit der Gewissheit von sich selbst sich vollzieht. In allen Fällen handelt es sich dem Gefühl und der Besinnung wesentlich um sich selbst, so unmittelbar am Ende auch diese Selbstbethätigung ausfällt.

Durch Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, Gefühl und Besinnung aber sowohl des Vorhandenen in seinem Bestehen und Geschehen, als auch der eigenen Wirksamkeit und Thätigkeit gewiss sein, ist Bewusstsein.

Dieser Schlusssatz enthält den Hinweis auf die durchgeführte Auseinandersetzung seiner Bestimmtheit in sich. Ebenso spricht seine Namhaftmachung, neben unverkennbarem Nachklang sinnlicher Geltung, die Uebersinnlichkeit seiner Bedeutung unverkürzt aus, während die Benennung der besondern Entwickelungsstufen der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit — Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung; Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss; endlich Gefühl und Besinnung — den übersinnlichen Gehalt ihrer der Sinnlichkeit entnommenen Bestimmtheit als des Findens, Nehmens u. s. w. eben nur andeutet. Einfach ausgedrückt, gleichsam als unmittelbare Thatsache, heisst daher das Bewusstsein, die Gewissheit zu sein, und in dieser Gewissheit für sich zu sein, d. h. sinnlich und übersinnlich, gefühl- und besinnungsvoll zu sein, wodurch es des Vorhandenen und seiner selbst gewiss, wodurch als sinnlich-übersinnliches An- und Fürsichsein bestimmt wird.

Wie thatsächlich, ebenso ausdrücklich alle früheren Entwickelungsstufen in sich enthaltend und zusammenhaltend

setzt daher das Bewusstsein dieselben wohlberechtigt und folgerichtig als seine besonderen Wesensstufen heraus:

zunächst Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung als Sinnlichkeit, und so beschaffen und eigenthümlich sich selbst als sinnliches Bewusstsein;

sodann die Entwickelungsstufen der Uebersinnlichkeit, Erinnerung, Vorstellung und Erkenntniss, als übersinnliches Bewusstsein;

endlich, im Gefühle und in der Besinnung durch eigene Ueberzeugung sich selbst gewiss, als Selbstbewusstsein, damit aber in seiner Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit als An- und Fürsichsein.*)

Das Bewusstsein, so in sich und durch sich gewiss, ist sich selbst gewiss, und es ist selbst diese Gewissheit.

---

*) Bewusstsein ist Empfindung, Wahrnehmung u. s. w., es sind Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. Thätigkeitsweisen des Bewusstsein. Eine Empfindung u. s. w. ohne Bewusstsein gibt es also nicht — ein Ding empfinden heisst doch nicht, des Dinges nicht bewusst sein — wohl aber kann das Ding empfunden werden, zum Bewusstsein kommen, ohne dass das Empfinden selbst, im Unterschiede des Empfundenen, zum Bewusstsein gebracht, ohne dass Empfindung Gefühl, ohne dass Bewusstsein Selbstbewusstsein wird.

Sodann ist Bewusstsein Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. und ausserdem ist es nichts; es ist kein für sich thätiges oder wohl gar für sich bestehendes Wesen, das Empfindung, Wahrnehmung u. s. w. haben, oder nicht haben, und im letzteren Falle dennoch erhalten sein könnte; es ist entweder Empfindung, oder Erinnerung, oder Gefühl u. s. w., vielleicht auch Eins und das Andere, niemals aber weder in allen seinen Thätigkeitsweisen zugleich, noch je ohne besondere Thätigkeit.





Die Lehre vom Geiste.

Der Wissenschaft des Geistes zweiter Theil.



Der Geist erscheint als Bewusstsein in mehr oder minder unmittelbarer Abhängigkeit von der Aussenwelt und seiner Leiblichkeit, damit in seiner Natürlichkeit und seinem Anderssein. Gerade weil er aber auf dieser Stufe seiner Entwickelung noch weit entfernt davon bleibt, rein für sich zu sein, schwebt ihm die von aller Schlacke der Sinnlichkeit gereinigte Thätigkeit als nächstes Ziel vor, welche sich im Voraus als Denken und Wissen, endgiltig aber als Wahrheit ankündigt.

I. Das Denken.

Das Bewusstsein hatte einen langen Bildungsweg zurückzulegen, bevor es, vom Sinnlichen ausgehend und zum Uebersinnlichen vorgeschritten, einen Abschluss in sich gefunden.

Gefunden — und auch nicht gefunden.

Oder kommt es im Gefühle mit sich ins Reine, ergründet es in der Besinnung sein An- und Fürsichsein, macht es mit der Gewissheit seiner selbst aller Unmittelbarkeit seines Thuns ein Ende? — Und doch will es in keinem Punkte sich ein Räthsel bleiben, kann es nicht bleiben, soll es seinem Bedürfnisse genügen? — Was ist da zu thun, wo Rath sich zu holen?

Vergisst denn das Bewusstsein, dass es die Sinnlichkeit überschreitend, indem es sich selbst sich zuwendet, bereits in einer ähnlichen Lage sich befunden habe? Dass es bei aller Umsicht nicht ununterbrochen vorwärts zu gehen vermochte, vielmehr nachholend einen bessern Anlauf für den nächsten Schritt gewinnen musste? Besinnt es sich denn nicht, dass es sich am Ende selbst erlöst, indem es einem

Andern das lösende Wort in den Mund legt? Ahnt es nicht, dass es möglicherweise nur dadurch mit sich zum Abschluss kommen werde, indem es sich einem Dritten ebenso unterwirft, wie es Andere sich selbst gegenständlich macht? —

Indem das Bewusstsein im guten Glauben an seine Macht sich zu regen beginnt, ist es ihm vor Allem um die Erkenntniss der Aussenwelt zu thun, welche Sachkenntniss es durch eine seiner Sprachkenntniss angemessene Bestimmtheit bethätigt.

Freilich reicht der einfache Name bald genug nicht aus, Verhältnissbestimmungen von Gegenständen und ihrer unterschiedlichen Beschaffenheit erschöpfend auszusprechen. Indem sich die Erkenntniss durch Betrachtung und Beobachtung von Gegenständen, namentlich aber durch Erfahrung von Thatsachen erweitert, beansprucht sie damit schon eine Entwickelung sprachlicher Darstellung, welche über die durch das Bewusstsein ermittelte und vermittelte blosse Benennung der Gegenstände hinausgeht. Das Gleiche gilt vom übersinnlichen Bewusstsein, dem wohl für seine Bilder und Zeichen der blosse Name genügt, das aber weder Zustandekommen, Wandelung und Weiterbildung derselben, noch die Verhältnissentwickelung von Inhalt und Form der Vorstellung auf diese einfache Weise auszusprechen versteht. Dasselbe vom Selbstbewusstsein, dem über den einfachen Gefühlsausdruck hinaus auch nicht eine Wendung der Besinnung oder seines eigenen Zusichselbstkommens so festzuhalten gelingt. Das heisst aber schon, eine dieser sprachlichen Form zu Grunde liegende und mit ihr übereinstimmende Thätigkeit voraussetzen, die, obgleich sie dem eigenen Thun des Bewusstseins nicht zugehört, dennoch dessen Inhalt auseinandersetzt und so bereits als Denken sich einführt.

Indem das Bewusstsein auf die Aussendinge und auf sich selbst näher eingeht, benützt es die Mitwirkung einer anderweitigen Thätigkeit, die sich ihm durch ihre unentbehrliche Formbestimmtheit aufdrängt, deren Einfluss auf sich es auch gelten lassen muss, ohne mehr als oberflächlich mit ihr vertraut zu werden. Was das Denken eigentlich ist, wie es zu seinem Inhalte kommt, das zu ergründen muss das Bewusstsein dem Denken selbst überlassen.

1. Das Gedachte.

Auch das Denken wird aber zunächst an einem Anderen sich gegenständlich werden müssen, bevor es dazu kommt, für sich zu sein. Ja selbst darauf mag es sich gefasst machen, seine schliessliche Geltung doch nur wieder durch unmittelbare Hilfsleistung eines Dritten zu erreichen.

Indem das Bewusstsein als dieses Andere von einem ungezählten Reichthum der Dinge ausgeht, überwindet es nach und nach das Einzelne und Besondere in Bild und Zeichen, es fasst durch diese seine Allgemeinheit nicht bloss zu einander gehörige Dinge, sondern auch weitere Kreise wenig ähnlicher, ja sogar völlig ungleicher Gegenstände zusammen. Möchte es nun zu immer grösserer Gemeinschaftlichkeit und Allgemeinheit sich erweitern, um endlich, wo möglich, Alles unter einen Namen zu bringen: so muss es sich eben besinnen, dass ihm in der Empfindung sofort etwas zufällt, das als Ding, weiterhin als Gegenstand u. s. w. bestimmt wird, dass überhaupt jedes Ding und jeder Gegenstand, jedes Bild und jedes Zeichen irgend etwas ist, möge dieses Etwas übrigens Ding oder Gegenstand, Bild oder Zeichen, oder was immer sonst im Besondern sein, dass somit auch alles Sinnliche und alles Uebersinnliche, Jedes im Unterschiede des Andern irgend etwas, endlich aber Alles zusammengenommen überhaupt etwas sein müsse.

Dass aber etwas vorhanden, dessen ist und bleibt so das Bewusstsein gewiss. Denn selbst wenn, weil Eins oder das Andere den Sinnen abhanden gekommen, so eben nichts vorhanden wäre, müsste denn desshalb schon Alles vergangen sein? Ja es sei in Wirklichkeit soeben gar nichts Gegenständliches mehr aufzufinden, könnten denn nicht immerhin noch der ungegenständliche Raum und die blosse Zeit übrig bleiben? Aber auch Raum und Zeit, beide doch nur mit den Dingen, überhaupt mit etwas, an etwas und durch etwas zu Stande gekommen, seien mit zu Grunde gegangen. Dann freilich wäre bloss vom Nichts zu sprechen, oder vielmehr nicht zu sprechen, dann wäre alles vergangen, und es könnte gar nicht wieder irgend etwas zu Stande kommen: denn aus nichts ist niemals etwas geworden, und aus nichts wird auch in aller Ewigkeit nichts werden. Das Bewusstsein muss eben bei irgend etwas stehen bleiben, soll nicht Alles in Nichts aufgehen und

es so selbst mit zu Grunde gehen. Gleichwohl kommt doch auch das Nichts zur Geltung, sofern das Alles umfassende für Alles gleich geltende und damit gleichgiltige Etwas im Besondern irgend etwas sein, oder auch nicht sein kann, so stets Eins oder das Andere ist, irgend etwas war, nun es aber nicht ist, an die Stelle, wo etwas gewesen, eben nichts getreten ist.

So räumlich nun überhaupt sein, gleichviel ob im Besondern hier oder dort sein, heisst aber Dasein.

Sollte mithin das, was da ist, noch zu keiner Besonderung gekommen, sollte es noch ein Chaos sein — immerhin ist doch etwas da und bleibt da, trotz alles Zugrundegehens und Verschwindens niemals völlig vernichtet, niemals zu gar nichts geworden. Uebrigens besteht das, was von jeher da ist, weder als Eins und Dasselbe, es ist thatsächlich Eins und das Andere, das Eine entzweit und die Zwei jedes wieder getheilt u. s. w., es ist als Ganzes in seinen Theilen und so als Einzelnes und Besonderes; noch erhält es sich unausgesetzt als das so eben Vorhandene, oder hat es von jeher als solches bestanden, es erscheint trotz alles Bestehens fort und fort als ein Anderes, es macht das Einzelne und Besondere immer wieder einem Andern Platz, wovon früher keine Spur vorhanden war, oder es tritt ein früheres wieder hervor.

An dem Bestehenden macht sich zugleich sein Vergehen und Wiederentstehen geltend, das Bestehen als im Vergehen und Wiederentstehen ist aber das Werden, das Inderzeitsein, im Besondern jetzt, früher, oder später sein.

Alles, was da ist, ist also etwas, aber nicht Alles, was ist, ist hier oder dort, hat Dasein, es kann eben erst im Werden sein. Dasein ist Ruhe, Werden Bewegung; nur kommt weder das Dasein jemals gänzlich zur Ruhe, noch bleibt das Werden für immer im Werden, ohne je fertig zu sein. Niemals ist aber das ursprüngliche Dasein früher einmal geworden und hinterher erst fertig gewesen; niemals hat es ein Werden gegeben, das allem Dasein voraus stattgefunden hätte, wie und weil niemals dem Etwas das Nichts vorausgeht, wie und weil nichts entsteht, wenn nicht überhaupt schon etwas da ist. Nur im und am Dasein, oder wenigstens dadurch bedingt, gibt es ein Werden, indem entweder irgend Etwas in ein Anderes sich verwandelt, und damit das Frühere vergeht, oder

aus dem Einen ein Zweites hervorgeht und für sich besteht, ohne dass desshalb jenes zu Grunde gegangen sein müsste. Ueberhaupt vergeht nichts, dass nicht irgend ein Anderes daraus entstände; das Vergehen des Einen ist zugleich Entstehen eines Andern, ja bevor das Eine zu Ende geht, hat das Andere schon längst zu sein angefangen. Daher auch nichts ganz und gar vergehen, vernichtet, zu nichte werden, nichts, was einmal da ist, trotzdem dass es zu Grunde geht, d. h. in den Grund und Boden, welchem es entsprungen, vergeht, aus dem Dasein hinaus- und gleichsam in einen Abgrund hineinfallen kann; wohl aber nichts entstehen wird, dass nicht irgend etwas von dem Bestandenen vergangen oder im Vergehen wäre, dass nicht das Eine in ein Anderes gänzlich aufginge, oder wenigstens einen Theil seines Daseins an dasselbe verlöre. Dennoch, wie gesagt, ist das, was ist, kein bloss ruheloses Werden, kein ununterbrochenes Entstehen und Vergehen, Vergehen und Wiederentstehen, es ist ebenso in jedem Augenblick ein Gewordenes. Denn das, was entsteht, vergeht ja nicht unverweilt, sondern besteht längere oder kürzere Zeit fort, ehe es vergeht, obgleich in seinem Dasein Veränderungen und Wandelungen unausgesetzt stattfinden. Allerdings, ist Eins oder das Andere einmal fertig, hat es seine Vollendung erreicht, dann geht es mit ihm oft rasch genug zu Ende. Nur das Dasein im Ganzen, wie es nie ursprünglich entsteht, wird auch nie ein- für allemal fertig, obgleich es jederzeit wie fertig geworden aussieht.

Und Dasein und Werden, das sind eben die besondern Erscheinungsweisen des Seins, das besteht, obgleich es unausgesetzt vergeht und wieder entsteht, das wird und im Werden bleibt, obgleich es jeden Augenblick wie fertig geworden da ist. Ueberhaupt von jeher da und nur im Besondern erst geworden, wird es im Ganzen noch da sein, wenn alles Einzelne, das eben ist, schon längst vergangen ist, es wird wie von jeher geworden, so auch für immer im Werden da sein.

Ueber das Sein kommt aber das Bewusstsein in seinem Rückblick nicht hinaus. Umfasst es doch so alles, was gewesen, was ist, und was immer es noch geben wird. Auch gibt es in dieser Beziehung nichts Einfacheres und dabei mehr Allgemeines, als das so in sich unterschiedene Sein, wogegen

mit einem blossen, leeren Sein, das irgend etwas sein sollte, soeben aber noch nichts ist, mit einem urprünglichen Nichtsein, gar nichts anzufangen wäre.

Indessen, ist es auch gewiss, dass etwas so ist, das, was es so ist, bleibt noch ganz unbestimmt.

Und da ist und gilt denn zunächst jedes Sein das, als was es erscheint, als was es in seinem Dasein und Werden Andern gegenüber ist und gilt. Die Erscheinung macht das Füranderesein jedes Seins aus, ohne dass jedoch irgend ein Sein jemals bloss aus der Erscheinung bestände, obschon es das, was es möglicherweise ausser seiner Erscheinung ist, hinter diese mehr verbirgt, als durch sie hervortreten lässt, so ausser seiner Erscheinung blosses Ansichsein.

Das heisst aber im Grunde die Erscheinung bereits als das Anderssein des Ansichseins, das eben nur ist, sofern es, für Andere erscheint, gelten lassen. Wenigstens würde jedes Sein, das nicht erscheint, bloss an sich ist, nicht für ein anderes sein können, das an der Erscheinung haftet. Die Erscheinung ist der Schein von Etwas, das seinerseits gleichgiltig was und wie es auch sei, nicht minder möglich sein muss, als seine Erscheinung; das Ansichsein ist eben das Eine, welches das Andere, hier die Erscheinung, als sich zugehörig an sich hat. So verwirklicht, am Andern als an seinem Andern, ist aber das Ansichsein bereits zum Fürsichsein geworden.

Das Ansichsein gilt somit nicht für Andere, noch für das Ansichsein Anderes, es wäre denn das Andere oder das Ansich für sich geworden. Das Sein kann aber nicht für sich werden, bevor es nicht an sich gewesen, es kann nicht, bevor zur Erscheinung gekommen, diese Erscheinung als seine Erscheinung an sich haben. Das Sein, an sich für ein Anderes und für sich an einem Andern, wird aber an und für sich, indem es an sich in der Erscheinung als in seinem Andern ist und so für sich in diesem Andersein sich selbst erscheint, indem es an sich als an einem Andern für sich und so für sich an sich selbst ist. Dieses An- und Fürsichsein ist aber das W e s e n des S e i n s. *)

---

*) Der Begriff des Wesens hängt mit dem des Seins sprachlich zusammen, als gewesen und wesend (seiend), und das Wesen ist und bedeutet auch Sein, zwar nicht Dasein, aber doch Imwerdensein, das Wer-

Wesen heisst also zunächt das, was an sich ist und nicht erscheint, aber der Erscheinung doch zu Grunde liegt, so unausgesprochen genau genommen bloss die Möglichkeit des eigentlichen Wesens; sodann aber auch das, was für sich selbst erscheint, sich an sich selbst verwirklicht. Weder unmittelbar vorhanden, vor den Sinnen, noch diesen verborgen irgendwo sein, gehört sonach zur Eigenthümlichkeit des Wesens, das nichts Bestehendes im Raum ist, kein Dasein hat, in der Zeit aber schon in Allem Anfang des Seins war, jetzt noch ist, und sein wird, so lang das Sein besteht. Daher auch von seiner Wirklichkeit niemals in dem Sinne zu sprechen, als ob es an und für sich wirksam wäre; sondern nur, sofern es für sich thätig, an einem Andern wirksam und werkthätig ins Dasein tritt, in solcher Erscheinung also doch auch es selbst ist. —

Aber wohin geräth denn das Bewusstsein! Sich selbst will es auf den Grund sehen, und in die Bestimmung und Auseinandersetzung des Seins und Wesens der Dinge lässt es sich hineinziehen!

Nun der Abweg ist wohl so bedeutend nicht, als er es auf den ersten Blick scheinen könnte; ja der zurückgelegte Weg, weit entfernt auch nur ein überflüssiger Umweg zu sein, weist sich im Gegentheil als der gerade Weg aus, um der im Bewusstsein unmittelbar zur Geltung gebrachten Thätigkeit auf die Spur zu kommen. Denn das Sein und Wesen der Dinge auseinandersetzen, heisst dem Bewusstsein die Frage nach dem eigenen Sein und Wesen in den Mund legen, diese Frage aber beantworten, damit jene unmittelbar eingreifende Thätigkeit mitbestimmen.

Dass das Sein des Bewusstseins keineswegs in einem Vorhandensein besteht, überhaupt kein Dasein, sondern Werden als Thätig- und Wirksamsein, somit das Wesen des Seins das Sein des Bewusstseins ausmacht, unterliegt keinem Zweifel. Daraus folgt aber von selbst, dass das Wesen des Bewusst-

---

dende des Daseins und die Unvergänglichkeit des Werdens. Insofern entspricht es dem Begriffe der *οὐσία*, welcher Begriff wieder mit dem des *εἶναι* zusammenhängt, aber nicht schlechthin Sein, sondern im Unterschied des *ὄν*, des fertigen Dinges, das bedeutet, wodurch das Sein möglich ist und wirklich wird, das Seinwerdende und im Werden Seiende.

seins noch in etwas Anderem, als in dieser seiner Unmittelbarkeit zu suchen sein werde. Und in der That, dass das Bewusstsein in seiner Thätigkeit sofort für sich ist, dass es sich selbst gegenständlich wird, darin liegt das Wesen seines Thätigseins, wodurch es sich von dem Wesen jedes anderen Seins, das weder für sich, noch je ein Selbst ist, gründlich unterscheidet; dass es aber in dieser seiner Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit nur durch die Hilfsleistung eines Dritten mit sich fertig wird, welches es ganz unbefangen in sich walten lässt, damit beurkundet es doch auch wieder das Ungenügen dieses seines vermittelten Wesens. Und da es, wie gesagt, das Denken ist, welches in dieser Vermittelung unbefangen das Wort für das Bewusstsein übernimmt und es zum Abschluss bringt, so wird wohl auch das Denken als Wesen des Bewusstseins gelten müssen.

Also nicht etwa als ob das Bewusstsein an und für sich wesenlos wäre, an der Erkenntniss der Aussenwelt und an der Selbsterkenntniss keine wesentliche Bethätigung hätte; nur reicht die eigene Erkenntnissweise weder für die Auseinandersetzung der Dinge, noch für das Bewusstsein selbst aus. Einerseits gehen sinnliches und übersinnliches Bewusstsein und Selbstbewusstsein ohne jede merkliche Einflussnahme des Denkens vor sich, sofern nur etwas heftigere Empfindungen verlaufen, der Erinnerung einfache Bildzeichen genügen, Gefühle in die Ungetheiltheit ihres leidenschaftlichen Ausbruches aufgehen; andererseits werden sich weder Wahrnehmung und Erfahrung, noch Vorstellung und Erkenntniss, am wenigsten freilich Besinnung und die Gewissheit des Bewusstseins, dem Denken je völlig entziehen. Zum Theile schliesst das Bewusstsein das Denken unbedingt aus; zum Theile lässt es dasselbe zu, kann es aber entbehren; zum Theile endlich ist es ohne Denken gar nicht möglich, das Denken für das Bewusstsein geradezu wesentlich.

Das Denken selbst ist aber eben erst im Werden, es wurzelt im Bewusstsein und wird durch dessen vorgeschrittene Entwickelungsstufen in Bewegung gesetzt, in seinem Entstehen mehr ein unmittelbares Vorsichgehen und blosses Geschehen, als selbstständiges Hervorbringen. Wie das Bewusstsein durch die Aussenwelt bedingt, ebenso wird das Denken durch das Bewusstsein wie von aussen her begründet,

gleichsam als ein Erzeugniss des Bewusstseins, in der That, aber so selbst ein Ereigniss, welches so gut wie ohne alles Hinzuthun unmittelbar fertig geworden, für das Gewordensein des Denkens einsteht.

Indem aber das Denken aus dem Ansichsein im Bewusstsein zu sich kommt, ist es als so unmittelbar gewordene Fürsichsein das Gedachtsein.

Das Denken erscheint als das Gedachte, in seinem Wesen, welches dieser Erscheinung zu Grunde liegt, noch dahin gestellt. Nur so viel ist gewiss, dass es sich im und am Bewusstsein zur Erscheinung bringt, zugleich aber sofort das Verhältniss, als ob es selbst dem Bewusstsein gegenständlich und dadurch vermittelt werden könnte, ganz entschieden ablehnt. Von dem Augenblick an, wo, indem das Bewusstsein sich selbst sucht, das Denken sich einstellt, übernimmt dieses selbst die Führung und spricht das Bewusstsein aus, möge es ihm auch immerhin seine eigenen Worte in den Mund legen und es für sich eintreten lassen. Uebrigens gehören Bewusstsein und Denken als einander zunächst stehend auf das unzertrennlichste zusammen: einerseits gibt es kein Denken ohne vorhergegangenes Bewusstsein, andererseits ist nur das Bewusstsein denkfähig, nur im Bewusstsein zunächst das Sein des Denkens, das Gedachtsein möglich, worauf sich des Denkens eigenes Dasein und Werden zurückführt. Ein anderes Sein ist das Denken nicht.

2. Der Gedanke.

Unmittelbare That des Denkens ist es also, dass etwas gedacht wird.

Und was wird gedacht? — Etwa Dinge, Gegenstände und Thatsachen; Bilder, Zeichen und Namen; der Inhalt des Gefühls, der Besinnung und des Selbstbewusstseins? Das hiesse Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit der besondern Entwickelungsstufen des Bewusstseins, und damit dieses überhaupt verläugnen, obgleich nicht einmal zunächst stehende Bewusstseinsweisen vollgiltig für einander eintreten können. Im Gegentheil, nur das, was nicht zu empfinden, wahrzunehmen und zu erfahren, was nicht erinnerlich, vorstellbar und erkennbar, nur das, was dem Gefühl, der Besinnung und dem

Bewusstsein selbst nicht geradezu unterworfen ist, nur das kann gedacht, was aber wirklich gedacht wird, nicht mehr empfunden, wahrgenommen u. s. w. werden, wie denn für das, was in der That zunächst gleichsam an der Hand des Bewusstseins als nicht wahrnehmbar oder vorstellbar gedacht wird, das Sein und Wesen als allgemeinste Bestimmungen eines aus dem mit den Dingen und mit sich selbst beschäftigten Bewusstsein möglich gewordenen Denkens einstehen. Das heisst aber bereits wie auf die über das Bewusstsein hinaus gegangene Form, ebenso auf den vom Bewusstsein abgezogenen Inhalt als auf das einzig Denkbare hinweisen.

Das Denken schliesst sich von dem ab, was es nicht ist, so nunmehr auf sich selbst angewiesen. Nur dass das so Denkbare nicht etwa geradezu als der erste Ansatz gelten wolle, welcher allem wirklichen Denken voraus für sich allein möglich wäre; dass sich das Denkbare das unmittelbar Gedachte als nothwendige Voraussetzung wahre. Ein bloss Denkbares, dem voraus gar nichts oder gar nicht gedacht worden wäre, gibt es nicht; das zu allererst Gedachte, die Seins- und Wesensbestimmung, erscheint eben nur als das mit seinem Gegenstand unmittelbar fertig gewordene Denken. Dieses musste daher als das Werden des Gedachten vorausgehen, ehe das Gedachte als das Gewordene möglich, es musste in der That bereits im Bewusstsein vor sich gehen, bevor es als das Gedachte für sich wurde. Das Gedachte stellt sich eben als das bereits vor sich gegangene Denken selbst heraus.

Sowohl das Denkbare als auch wirkliches Denken ist also im Gedachten enthalten, und es macht eben das Denkbare als bereits wirklich stattgefundenes Denken d e n I n h a l t d e s G e d a c h t e n aus.

Sofern es sich daher um das Sein des Denkens handelt, dass es ist, indem es im Bewusstsein gedacht wird, sowie um das, was dabei zunächst herauskommt, um das Gedachte selbst — diese Denkbestimmung lässt nichts zu wünschen übrig. Dagegen bleibt das Wie, die Art und Weise desselben noch dahingestellt. Und doch ist wie das Was für das Sein, so das Wie für das Wesen des Denkens entscheidend.

Hier kommt nun zu bedenken, dass das, was gedacht wird, zunächst derselben Ausdrucksweise sich bedient, wie der dem Bewusstsein eigenthümlich zugehörige Inhalt, nämlich

der Benennung, in welcher das Gedachte dem Vorgestellten sich gleichstellt. Indessen, auch nur das Mehr oder Minder des so jeweilig zusammengefassten Inhaltsreichthums abgewogen, zeigt sich selbst in diesem Punkte ihrer Verwandtschaft der Unterschied gross genug, um beide auseinander zu halten. Verleiht doch schon der von Haus aus durch das Bewusstsein herausgesetzte Inhalt seiner besondern Ausdrucksweise eine unterschiedliche Bedeutung, je nachdem entweder Dinge, Gegenstände und Thatsachen als Einzelnes empfunden, wahrgenommen, erfahren und demnach benannt werden, oder je nachdem in der Namhaftmachung von Bildern und Zeichen die Besonderheit immer mehr aufgegeben, dem Namen also rücksichtlich seines Inhalts eine grössere Allgemeinheit zugestanden wird. Noch mehr steigert sich nun in dem gedachten Inhalte das Mass dieser Allgemeinheit, sofern im Grunde doch erst Bestimmungen, wie die des Daseins, Werdens u. s. w., der für sie entscheidenden Bedeutung theilhaftig werden, dass sie unbedingt Einem wie dem Andern zukommen, jede in ihrer Weise Alles zusammenfasst. Der gedachte Inhalt stellt sich dem namhaftgemachten Allgemeinsten gleich. Dennoch bleibt dieser übrigens unverwerfliche Unterschied in Betreff der Bestimmung des Wahrgenommenen, Vorgestellten und Gedachten mehr ein annähernder, als trennender. Erst damit, dass das Denken, während der Name in der Wahrnehmung unmittelbar, in der Vorstellung aber mittels Bilder und Zeichen auf die wirklich vorhandenen Dinge, Gegenstände und Thatsachen zurück kommt, für sich einzig und allein an dem Namen, überhaupt am Worte und an dem damit verknüpften Inhalt festhält, tritt ein mehr durchgreifender Unterschied des Benannten hervor. Freilich wird durch diesen mit dem blossen Wort gesetzten Inhalt sofort auf die Nothwendigkeit einer veränderten Sprechweise und auf eine diese begründende Thätigkeit hingewiesen.

Wie gesagt, dem Bewusstsein genügt der Name. An und für sich geht es über die Benennung der Dinge und Gegenstände, Bilder und Zeichen, Vorgänge und Zustände nicht hinaus. Was sonst noch hervorgebracht und ausgesprochen wird, gehört dem Bewusstsein selbst nicht an, obgleich es unverkennbar, je mehr vorgeschritten, desto weniger der die Benennung überschreitenden, alle Redetheile in Anspruch

nehmenden Sprechweise sich entschlagen konnte. Ein Fortschritt, sozusagen der Uebergang zum Denken war es nun, dass in je rascherem Flusse Vorstellungen ausgesprochen, sie um so weniger durch ihren wirklichen oder bildlichen Inhalt, sondern nur dem Namen nach festgehalten werden. Wie der fertige Spieler, mit flinker Hand über die Tasten dahin eilt, weder die angeschlagene Taste dem Tongehalte nach zu suchen braucht, noch den Ton der angeschlagenen einzeln zum Gehör bringt, wie im Spiele Noten und Tasten in erster, entsprechende Töne aber erst in zweiter Reihe zur Geltung kommen, im Falle eines Missgriffs gleichsam nur als Ueberwachung des richtigen Blickes und der damit übereintreffenden Handbewegung; so kommt es auch im Bewusstsein allmählig dahin, indem Vorstellungen ausgesprochen werden, nur an den fertigen Ausdruck sich zu halten, also nicht etwa jene durch diesen zu bezeichnen, sondern diesen geradezu anstatt jener zu setzen. Gleichwohl ist es für das Denken selbst erst entscheidend, dass es den bei dem blossen Worte gedachten Inhalt in allen seinen Theilen heraussetzt.

Und freilich, ungetheilt erscheint und bleibt im Grunde nur der Inhalt der Empfindung, es erscheint und bleibt nur der Empfindungslaut als ein einfacher, untheilbarer Ausdruck solcher unmittelbarsten Thätigkeit sinnlichen Bewusstseins. Nimmt man nur erst vorhandene Gegenstände als unterschieden oder einander ähnlich in ihre Theile zerlegt wahr, dann heisst es bald genug mit jeder nachfolgenden Betrachtung und Beobachtung auch ihren Zusammenhang und ihr Verhältniss unter einander, wie sie nämlich nicht bloss neben einander bestehen, entstehen und vergehen, sondern auch aus einander hervorgehen, durch einander sich erhalten und in einander übergehen, aussprechen. Das Gleiche gilt von übersinnlichem Bewusstsein und vom Selbstbewusstsein, die sich beide der über die blosse Benennung hinausgeschrittenen Sprechweise ganz unbefangen bedienen, um ihren jeweiligen Inhalt möglichst vollständig bestimmen zu können. Das Sprechen ist aber das Denken selbst, wie bereits im Bewusstsein, so nunmehr für sich als gedachter Inhalt in sich und durch sich unterschieden, indem sich das Gedachte nicht mehr kraft seines fertigen Geworden- und Benanntseins, sondern in seinem thätigen Werden und Bestimmen heraussetzt. Das heisst eben

den gedachten Inhalt als auseinandergesetzten, als durch den Satz bestimmten aussprechen, damit aber im Unterschiede des durch den Namen Bestimmten die Form des Gedachten abheben.

Inhalt und Form des Gedachten sind so Jedes für sich im und am Gedachten: es ist an dem ihm zu Grunde gelegten Inhalt unmittelbar seine Form, in der sich selbst gegebenen Form sein Inhalt herausgesetzt.

Im Vergleiche nun mit dem durch den Namen abgeschlossenen Inhalt scheint der durch den Satz ausgesprochene nahezu endlos. Wenigstens sieht man keinen Halt ein, so lang wie das zuerst Namhaftgemachte, ebenso jede weiter herausgesetzte Bestimmung immer wieder auseinandergesetzt, so lang jede Bestimmung des gedachten Inhaltes immer wieder als neuer Entwickelungspunkt benutzt, das Denken so immer wieder in neue Kreise hineingezogen wird. Freilich irgend einmal kommt auch das Allgemeinste im Besondern und Einzelnen auf seine ursprünglichen Ausgangspunkte wieder zurück; in irgend einem Punkte treffen selbst unterschiedlichste Ausläufe des gedachten Inhaltes endlich zusammen. Ebenso weist abgesehen von dieser Begrenzung, welche eine Erschöpfung des zu Denkenden, ja des Denkens selbst voraussetzt, das Gedachte bereits durch die der jeweiligen Auseinandersetzung seines Inhaltes unterlegten Grundbestimmungen auf ein bemessenes Auseinanderkommen hin. Jede solche Bestimmung ist für sich, und jeder ist eine wenn auch noch so manichfaltige, doch in bestimmte Grenzen eingeschlossene Auseinandersetzung zugewiesen, die nicht überschritten werden darf, ohne in anderweitige, vielleicht gerade entgegengesetzte Bestimmungen hinein zu gerathen. Mit Recht gilt daher diese Art unterschiedlichen Fürsichseins jedes Gedachten bereits als ein massgebender Haltpunkt für sein Auseinanderkommen.

So viel ist also gewiss: Richtschnur und Mass der Form heisst es nicht sowohl äusserlich an das Gedachte anlegen, vielmehr aus dem jeweiligen Inhalt selbst schöpfen. In jeder durch das Denken namhaft gemachten Bestimmung, womit weitere Bestimmungen des unmittelbar gedachten Inhaltes zusammenhängen, liegt der Schwerpunkt dieses Inhaltes selbst, welcher, wie seine ganze Entwickelung begründet, ebenso jede Ausführung am Ende auf sich zurückführt; jede weitere

Bestimmung ist irgend ein Heraussetzen der Hauptbestimmung und gleichsam ein Stück von ihr; jede noch so erweiterte Auseinandersetzung erscheint als zum Ganzen geeint. Gerade durch diesen einheitlichen Zusammenhang kommt aber das Fürsichsein des Gedachten dazu, das ausgedachte Denken selbst zu sein, welches freilich auch hier in seinem An- und Fürsichsein noch vorausgesetzt bleibt.

Das Gedachte aber so zu einer auseinandergesetzten Einheit abgeschlossen, ist der Gedanke.

Das Gedachte gewinnt als Gedanke sonach die Bestimmtheit seiner Form: der Gedanke ist die Form des Gedachten, welche sich selbst durch den auseinandergesetzten Inhalt heraussetzt. Dabei geht das Auseinandersetzen wie als Gedachtes so auch im Gedanken immer wieder unmittelbar vor sich. Der Gedanke ist noch nicht sich gegenständliches Denken, er ist wohl an dem bereits Gedachten als Denken, aber er ist noch nicht im Denken selbst für sich.

3. Das Nachdenken.

Muss nun bereits irgend Etwas gedacht sein, das Denken bereits als Gedachtes sein, bevor es dazu kommt, für sich zu werden, muss es schon eine Vergangenheit vor sich haben, bevor es sich gegenwärtig wird; so geht doch das Gedachte dem Denken niemals voraus, vielmehr hängt das Gedachte selbst vom Denken ab. Anderseits ist freilich auch das Denken, ohne bereits als Gedachtes und am Gedachten als an seinem Andern zu sein, nicht denkbar. Denn ein Denken des Denkens gibt es eben so wenig, als ein Sehen des Sehens; es gibt keine Thätigkeit ununterschieden für sich selbst, es ist keine selbstständig, ohne sich in sich unterschieden gegenständlich zu sein. Auch wird das Denken in der That niemals als solches, sondern zunächst als ein oder das andere Gedachte unmittelbar für sich. Will es nun von seinem Thun sich überzeugen, so kann es, unmittelbar wie es ist, diesen Beweis von sich nur dadurch führen, dass es bereits Gedachtes möglicherweise wiederholt denkt, damit aber das Gedachte als von sich abhängig bethätigt. In dieser Denkbarkeit des bereits Gedachten liegt der erste Ansatz seines An- und Fürsichseins.

Mit dem bereits Gedachten als einem wiederholt Vorsichgebrachten wird also das Denken seiner früheren Thätigkeit selbst als einer bereits abgelaufenen gewiss; aber in diesem seinem Thun sich gegenständlich zu sein, diess erreicht es doch erst im Gedanken. Denn darin besteht der wesentliche Unterschied des Gedanken und des Gedachten, dass jener gegenwärtiges Denken ist, das zum Gedachten wird, dass im Gedanken das, was gedacht wird und das Denkende auseinandertreten; während das unmittelbar Gedachte höchstens mit irgend einem Gedanken verknüpft ist. Indem nun das Gedachte, als das Ergebniss des unmittelbaren Denkens, für das Denken selbst zu einem wiederholt Gedachten wird, das Denken aber in dieser Wiederholung nicht bloss als Gedachtes wieder sich gegenständlich ist, sondern sich selbst zu einem Gedachten macht und dieses sein Thun sich gegenwärtig hält, wird es damit zum bedachten Denken des soeben Gedachten, in welchem, ist das Bedachtsein gegenwärtig, das Denken sofort zum vergangenen wird, bleibt aber das Denken Denken, bedacht zu sein eben nur wieder als Gedachtes ausfällt.

Und so, sein Vorleben überblickend, erhebt sich das Denken gleichsam zur Erinnerung des bereits unmittelbar Vorsichgebrachten, erhebt es sich im Gedanken gleichsam zur Besinnung seines Werdens und Vorsichgehens, ohne jedoch das Zurückgehen auf die Bestimmungsweise des Bewusstseins für mehr als einen zurechtweisenden Fingerzeig hinzunehmen, um der eigenen Thätigkeit in gleichem Sinne Richtung und Ziel vorzuzeichnen. Denn schon liegt es ihm auf der Zunge, statt der erborgten Bestimmung der Erinnerung und Besinnung, die ihm eigenthümlich zugehörige auszusprechen, sich in seinem sich gegenwärtigen Thun als d a s G e d ä c h t n i s s f ü r d a s b e r e i t s G e d a c h t e einzuführen. *)

---

*) Erinnerung und Gedächtniss werden mit Recht zusammen genannt. Die durch die Gleichartigkeit ihres Wesens begründete Verwandtschaft beider, wie sich jene in bewusster, dieses in bedachter Gegenwart der Vergangenheit zuwendet, ist nicht leicht zu übersehen. Auch darf man sich weder die an der Um- und Neubildung ihres Inhalts betheiligte Erinnerung als ein blosses Aufnehmen und träges Aufbewahren desselben, etwa als ein für den Bildervorrath bestimmtes Behältniss vorstellen; noch, wie es sich zeigen wird, das Gedächtniss auf ein Denken, das den bereits

Damit findet sich das Denken zum erstenmal, einzig und allein auf sich angewiesen, durch sich selbst auseinandergesetzt: als Gedächtniss durch das bereits Gedachte, als durch sein Andersein möglich geworden, zugleich aber seinerseits an dem gedachten Inhalt verwirklicht. Freilich fallen Gedächtniss und Gedachtes noch unvermittelt, noch ohne einigendes Drittes aus einander. Indessen, das Gedächtniss für das Gedachte führt alsbald darauf hin, auch das Verhältniss des Gedächtnisses zum Gedanken, also den Inhalt des Gedachten in der Art und Weise des Gedankens sich ins Gedächtniss zu rufen, so dass sich der Gedanke als Gedanke des Gedachten, damit aber als die in ihrem Gedächtnisse gedankenvolle Formbestimmtheit des Denkens bethätigt.

Der Gedanke vertritt die Stelle des Denkens, indem er sich den gedachten Inhalt ins Gedächtniss ruft: er ist selbst das seinem vollgiltigen Inhalte nach Gedachte, zugleich aber das Sichdenken in diesem seinem Gedachten. Das Denken ist im Gedanken durch den Gedanken durch und durch vermittelt, immerhin aber noch unmittelbar, sofern der Gedanke für ein Denken, das selbst noch nicht für sich, als solches erst im Werden ist, einsteht. Denn dass ein oder der andere Gedanke als Inhalt des soeben stattgefundenen Denkens von diesem selbst unterschieden und auf diese Weise wie der überhaupt gedachte Inhalt, so auch der Gedanke als das eigene Anderssein dem Denken bereits gegenständlich wird; damit behebt sich noch immer nicht zur Gänze die Unmittelbarkeit des Denkens, so lang das Denken selbst in diesem seinem Thun noch unbestimmt und formlos bleibt. Freilich, indem das in diesem Gedachtwerden für sich bereits selbstständige Denken wie im Gedanken den Inhalt als sein Gedachtes, so den Gedanken selbst sich gegenständlich und diesen damit zum gedachten

---

gedachten Inhalt nur zu leiden und zu ertragen hätte, einschränken. Dennoch wäre es falsch, nach Belieben das Eine für das Andere zu setzen, da Erinnerung und Gedächtniss, jene von Bildern, dieses von namhaft gemachten Vorstellungen und mit über das Vorgestellte hinausgreifenden Bestimmungen erfüllt, entschieden genug auseinandertreten, Erinnerung noch nicht Gedächtniss, dieses aber nichts weniger als blosse Erinnerung ist, für letztere, im Gedächtnisse mit enthalten, allenfalls das Gedächtniss, niemals aber für dieses geradezu Erinnerung einsteht, die selbst mit dem Denken noch gar nichts zu schaffen hat.

Gedanken macht — und zwar möglicherweise sowohl seinem Inhalte als auch seiner Form nach, als bestimmten Gedanken und überhaupt als Gedanken — wird das Denken bereits ganz entschieden aufgefordert, seiner Unselbstständigkeit ein Ende zu machen. Vor der Hand, als Gedanke des Gedachten und als dieser Gedanke selbst wieder gedacht, findet es sich im Vergleiche mit dem Gedächtnisse für das Gedachte, wenigstens als das Gedächtniss des Gedankens herausgesetzt: der Gedanke selbst einerseits als das seinem vollgiltigen Inhalte nach Gedachte, andererseits aber als unmittelbares Denken sich selbst in dem bereits Gedachten gegenständlich und so an seinem Andersein für sich.

Im Grunde ist die Bestimmung des gedachten Gedankens bereits ein Ausdruck der Ohnmacht des Denkens, so unmittelbar für sich wie es im Gedanken als Gedachtwerden erscheint, sich selbst gegenständlich zu sein. Doch hat es das Denken durch das Gedächtniss für das Gedachte und durch das eigene Gedächtniss des Gedankens, als welcher es nicht bloss sein Anderssein, sondern bereits unmittelbar es selbst ist, dahin gebracht, sozusagen durch zweite Hand mit dem Gedanken und Gedachten sich in Verbindung zu setzen. Ja indem das Gedächtniss des Gedankens in der That doch nur das Gedächtniss des Gedankens für das bereits Gedachte ist, und der Gedanke selbst wieder gedacht wird, eröffnet sich damit für das Denken schon die Aussicht, möglicherweise wie sein Thun durch das bereits Gethane, so durch jenes dieses als seine eigene Thätigkeit, überhaupt sich für sich durch sein Anderssein und so sich an und für sich zu bestimmen; indem das Denken, das bereits Gedachte im Gedächtniss, dieses Gedachtwerden sich selbst wieder ins Gedächtniss ruft, wird es in diesem seinem Sichgegenständlichwerden selbst für sich, es ist wie früher an einem bereits Gedachten unmittelbar bedachtvoll, so nunmehr in seinem Gedächtniss auf sich bedacht.

Selbstverständlich dass auch dem im Gedanken sich abschliessenden Denken dieser letzte Schritt der Selbstvermittelung nicht vorenthalten bleibt. Das was das in seinem Gedächtnisse auf sich bedachte Denken einerseits an dem bereits Gedachten an sich, andererseits aber durch sein Bedachtsein für sich ist, wird es nicht nur an sich für sich, son-

dern auch wieder in seinem Fürsichsein bethätigen; es wird das auf sich bedachte Denken Gedanken enthalten, gleichzeitig aber selbst im Gedanken, im Unterschiede des bereits unmittelbar durch sich Gedachten, auch das Gedächtniss seines Werdens sich erhalten, um wie früher noch als unmittelbares Gedachtwerden, so nunmehr, in diesem seinem Thun durch und durch vermittelt, im Gedanken an und für sich, und so das an und für sich gedachte, auf sich bedachte Denken zu sein, womit es allerdings bereits seine ursprüngliche, einfache Bestimmtheit überschreitet.

Denn indem das Denken am Gedachten und im Gedanken das Gedächtniss seines Bedachtseins sich wahrt, ist es zum Nachdenken geworden: dem bereits Gedachten nachfolgendes, zugleich aber im Gedanken vertieft, sich gegenwärtiges Denken, als Sichdenken an sich als an seinem Andern unmittelbar durch sich geworden, überdies aber für sich im Werden reines, von aller Unmittelbarkeit gereinigtes Denken.

Und nachdem so das durch die Noth des Bewusstseins mit sich selbst hervorgerufene Denken die ihm vom Bewusstsein auferlegte Aufgabe erfüllt, das Bewusstsein über sein Wesen aufgeklärt, insofern ergänzt und abgeschlossen hat; ist es, aus eigenem freien Antrieb für sich thätig, endlich auch mit sich selbst fertig geworden. Wenigstens kann es über das Thun und die Bestimmung des Nachdenkens, als eines in seinem Gedanken, im Unterschiede des bereits Gedachten, ihm selbst gegenständlichen Gedachtwerdens nicht hinaus, ohne geradezu in Unmittelbarkeit, oder doch in nichtssagende Wiederholung zu verfallen. Von einem Bewusstsein des Denkens, als ob jenes dieses, die tiefere Stufe der höheren sich bemächtigen könnte, ist gar nicht zu sprechen, ebenso bleibt das Sichdenken als Denken des Denkens leeres Gethue und Gerede. Von Haus aus unmittelbares Auseinandersetzen, vermag sich das Denken, obgleich in diesem seinem Thun für sich geworden und so bethätigt, auch schliesslich dieser Unmittelbarkeit keineswegs zu entziehen.

Eine andere Frage ist es freilich, ob mit diesem Abschluss des Denkens alle geistige Entwickelung überhaupt ihr Ende erreiche, oder ob nicht wie aus dem Bewusstsein das Denken, so durch Vermittlung des Denkens eine weitere Thätigkeit des Geistes hervorgehe, ja nothwendigerweise hervorgehen müsse, um etwa noch zurückgebliebene Unmittelbar-

keiten des Denkens zu überwinden. Lässt sich doch nicht einmal das Bedenken völlig zurückweisen, ob denn durch die Art und Weise der Vermittelung des Denkens Grund und Wesen des Bewusstseins völlig aufgedeckt werden. Auch erhält die Ahnung von diesem Unfertigsein im Denken um so mehr Spielraum, je mehr sich eine bestimmte Gliederung und Gestaltung des bisher eingehaltenen Entwickelungsganges seinem Gedächtnisse einprägt.

II. Das Wissen.

Dem Denken steht die ganze Welt offen: es steht ihm das Einzelnste und Besonderste, es steht ihm das Allgemeinste zu Gebote. Getrost scheint es sich zu rühmen, an Gehalt von keiner Geistesstufe übertroffen zu werden.

Auch frei ist es, oder es wird es vielmehr. Trotz aller auferlegten Gebundenheit an die Wirksamkeit des Bewusstseins reisst es sich los und führt den übernommenen Inhalt selbstständig weiter. Freilich die Einsicht in die gesetzlich nothwendige Art und Weise seiner Entwickelung fehlt ihm ganz, sonach bei aller Unumschränktheit des Inhaltes die wahrhaft freie Form.

Insofern kündigt sich das Wissen ohneweiters als eine verbesserte Auflage des Denkens an. Ob aber eine neue Gestaltung des bereits Gedachten am Ende doch nicht eine Inhaltsvermehrung herbeiführen, ob nicht diese Form selbst einen neuen Inhalt des Wissens hergeben werde — diese Bedenken vermag das Denken schon jetzt kaum zu unterdrücken.

1. Der Begriff.

Ohne Denken hätte nicht einmal das Bewusstsein den in sein Eigenthum übergangenen Inhalt unverkümmert aussprechen können. Wie aber das Bewusstsein gesprochen, so und nicht anders sprach auch das in der Entwickelung begriffene, so und nicht anders spricht noch das bereits entwickelte Denken, welches, wie sonst vom Bewusstsein verschieden, in dieser Beziehung dem Bewusstsein treu blieb, obschon

gerade durch Ueberwindung dieser seiner Unmittelbarkeit, die den Satz ohneweiters als Bestimmungsweise des Gedankens gelten lässt, eine bis auf den Grund gehende Ermittelung seiner Art und Weise zu sein hätte erzielt werden können. So aber musste wie das Bewusstsein, auch das Denken darin zurückbleiben, gleichsam zur Strafe, weil es sich eines Mittels bediente, um das es sich nicht gekümmert hatte.

Liegt nun in diesem Vorgehen unläugbar die schwache Seite des Denkens, drängt sich ihm immer mehr der Mahnruf auf, seiner Redeweise, überhaupt der Sprachentwickelung nachzuspüren; so hat es doch zunächst eine noch viel dringendere Aufgabe vor sich, der es um so lieber genügen möchte, als es gerade durch dieses Aufsichzurückkommen um so befähigter werden dürfte, jener Mahnung gerecht zu werden. Denn das Sprechen ist doch nur ein lautes Denken. Je vereinfachter und in sich abgeschlossener aber der Inhalt des Denkens ist, um so leichter und gründlicher wird das Denken selbst auf die Entwickelung und Feststellung seiner Form eingehen können. Nun wird zwar der unbegrenzte Inhalt des Gedachten durch den Gedanken in Schranken gehalten, sofern die Auseinandersetzung in ein einheitliches Fürsichsein des gedachten Inhaltes aufgeht; aber immerhin mag es ein sehr zweifelhafter Ersatz für die verloren gegangene Formeinheit sein, wie solche das Bewusstsein auszeichnet, welche den vollen Inhalt jedes, auch des weitläufigsten und an sich manichfaltigsten Gegenstandes, ebenso eine Mehrheit unterschiedlicher, einander gleicher oder doch ähnlicher Gegenstände in eine einzige Benennung zusammenfasst. Ueberdiess wird die an eine oder die andere namhaft gemachte Bestimmung wie an ihren Krystallisationskern sich anschliessende Auseinandersetzung des Gedankens weder vor der Unbestimmtheit des Ausmasses ihres Umfanges, noch vor der der Zusammengehörigkeit ihrer Theile bewahrt, da das Gedächtniss, hier wie dort, in seinem Thun an und für sich unbeschränkt ist, das Nachdenken aber ohnehin jederzeit eine ungeschmälerte Freiheit der Bewegung sich gestattet. Jedenfalls müsste eine solche scharf umgrenzte Einheit und eine dieser entsprechende einheitliche Bestimmtheit des jeweiligen Inhaltes auch für den Gedanken von grosser Bedeutung sein. Grund genug wie aus der Zerfahrenheit seines In-

haltes, so auch aus der schwankenden Form sich hinaus zu sehnen.

Strebt es nun nach dem Vorbilde des Bewusstseins dahin, für den Gedanken, der unmittelbar in den Satz aufgeht, den zusammenfassenden Ausdruck zu finden, so könnte (und konnte bereits) der Gedanke eben nur wieder als in einem Worte enthalten gedacht werden. Der Gedanke aber so mit einem Worte vollgiltig ausgesprochen, ist eben der Begriff.

Also nicht etwa Bilder und Zeichen enthaltend, sondern gedankenvoll, ist der Begriff dadurch von der Vorstellung, durch die ungetheilte Einheit des Ausdrucks und durch den so gedachten Inhalt aber vom Gedanken auf den ersten Blick unterschieden. Gleichwohl mittels des Denkens schon im Bewusstsein wurzelnd, wird derselbe jederzeit mit Vorstellungen im entfernten, mit Gedanken aber im unmittelbarsten Zusammenhange erhalten, wie sich denn ja das unmittelbar Gedachte einheitlich bestimmt eben als Begriff herausstellt. Das Denken selbst aber, so viel es sich darauf zu gute thue, über die Ausdruckweise der Vorstellung, welche immer wieder nur Eins neben dem Andern nennt, hinaus zu sein — am Ende musste es doch auf eine Vereinfachung des Ausdrucks ausgehen, sollte es nicht sein Gedächtniss überladen und gerade durch an- und aufeinander gehäufte Auseinandersetzungen jeden Halt verlieren, sollte es überhaupt nicht ziellos und ohne Ergebniss dastehen. Gleichwie die Vorstellung nur durch allgemeine Bilder und durch mehr und mehr vereinfachte Zeichen vor der drückenden Fülle aller Einzelnheit und Besonderheit sich retten konnte, wie das Bewusstsein nur mittels einigender, einfacher Namenszeichen der Entwickelung über seine Sinnlichkeit hinaus sich fähig zeigt; so findet sich auch das Denken genöthigt, auf das Zusammengreifen des auseinandergesetzten Inhaltes seiner Gedanken auszugehen, damit Vereinfachung und Uebersicht ermöglicht werde, damit durch die Begriffseinheit der auseinandergesetzte Inhalt zum Abschluss komme.

Dem Gedanken als der inhaltsvollen Denkform gegenüber führt sich aber der Begriff zunächst als eine blosse Form ein, als eine in ein Wort zusammen gedrängte Umschreibung der ihm zu Grunde gelegten Inhaltsauseinandersetzung, welche ebenso für den Gedanken, wie das Vorstellungszeichen für

das Erinnerungsbild, eine Bezeichnung abgibt, den Begriff selbst aber noch, von allem Inhalt entblösst, als leer erscheinen lässt. Gleichwohl wird ein solches einfaches, dem Gedanken beigestelltes Zeichen schon desshalb nicht zu unterschätzen sein, weil es so bereits auf das Bedürfniss den Gedanken wenigstens in der Form zu überholen, hinweist, überdiess für die weitere Begriffsentwickelung zur vollgiltigen Bestimmtheit nicht ohne Bedeutung ist. Freilich, so Schale ohne Kern, so wohl genannt und dem Namen nach gekannt, sonst aber noch nicht mitgetheilt, darf gerade der Begriff selbst am wenigsten bleiben.

Als Inbegriff des Gedankens spricht denn auch der Begriff seine weitere Formbestimmtheit aus, indem er sich wie einerseits als unmittelbar Gedachtes im Gedanken enthalten, ebenso andererseits als gedankenvolles Zeichen denkt. Leer kann man ihn also nicht mehr heissen; nur dass der zugebrachte Inhalt noch nicht sein Eigenthum ausmacht, nicht Bein von seinem Beine, nicht Fleisch von seinem Fleische ist. Ja sofern er diesen Inhalt in der ganzen Breite seiner Auseinandersetzung sich einverleibt denkt, verwickelt er sich dadurch geradezu in einen Widerspruch, da Vereinfachung sein Ziel ist, er selbst aber dem bereits bestehenden und erhaltenen Gedanken überdiess eine neue Form hinzufügt. Man könnte ihn so fast für überflüssig halten. Indessen bekennt und stellt er sich doch bereits zum Gedankeninhalt, wie zu seinem eigenen Inhalt und weist entschieden auf die Nothwendigkeit hin, diesen ihm nicht mehr ganz fremden Inhalt behufs der Erreichung seines An- und Fürsichseins sich anzueignen, um endlich mit sich selbst fertig zu werden.

Diess erreicht der Begriff zunächst als Begriffsbestimmung, so zwar auch ein Gedankenzeichen, aber nunmehr nicht bloss in seinem Bestimmtwerden durch den Gedanken, sondern auch in seinem Sichselbstbestimmen als der bezeichnete Gedanke selbst. Der Begriff vertritt den Gedankeninhalt selbstständig, erhält sich denselben im Gedächtniss, ohne ihn aber nothwendigerweise denken und aussprechen zu müssen, indem er sich selbst denkt und ausspricht. Eine inhaltsvolle Form, wie der Inbegriff, eignet sich die Begriffsbestimmung den Inhalt an, indem sie ihn in der ihr entsprechenden Form zusammennimmt und damit einheitlich ausgesprochen denkt.

Und obschon der Begriff so den Inhalt bloss unmittelbar an sich hat, auch in seiner Form für sich unvermittelt bleibt, bethätigt er sich doch so an und für sich als ein voller Begriff: als die einheitliche Form des Gedankens, dieser so endgiltig gedacht und ausgesprochen.

Und das ist allerdings ein grosser Vorzug des Begriffes, das selbst zu bedeuten, was er ist, das mit einem Worte auszusprechen, was er sich denkt; andererseits aber doch auch kein geringer Mangel, in dem, was er ist, nicht für sich, in dem, was er ausspricht, zwar bestimmt, aber nicht auseinandergesetzt zu sein. Freilich, dass diese halb aufgenöthigte, halb unabhängig bethätigte Art sich inhaltlich zu denken, dem Begriffe selbst nicht genügen werde, lässt sich im Voraus erwarten. Auch darüber braucht man nicht im Zweifel zu sein, wie der Begriff den übernommenen Inhalt zu seinem eigenen machen, in welcher Weise denselben auseinandersetzen werde. Heisst es doch nur das, was bereits unbefangen gedacht und ausgesprochen ist, bedachtvoll sich gemäss, also begriffsgemäss aussprechen. Aus seinem in Begriffen mitgetheilten Gedankeninhalt besteht aber das U r t h e i l.

Jedem Urtheile muss also ein Begriff zu Grunde liegen. Denn nur der Begriff ist urtheilsfähig, urtheilsfähig aber, weil gedankenfähig. Nicht dass jeder Gedanke begriffsfähig sein müsste, jeder Satz schon ein Urtheil wäre. Einerseits findet sich im Gedanken auch die Vorstellung auseinandergesetzt, ohne dass ihr der Gedanke selbst zu Grunde läge, ohne dass sie in ihrer Begründung die Wahrnehmung überschritte; andererseits hat der Gedanke nicht bloss am Urtheile, er hat eben so sehr an jedem Satze seine Formbestimmtheit, erweist sich aber doch nur als Urtheil befähigt, seinen Inhalt ausschliesslich aller Vorstellung begriffsgemäss auseinanderzusetzen. Selbstverständlich dass sich diese Begriffsgemässheit des Urtheils nicht auf einmal, sondern nur in bestimmten Entwickelungsstufen vollgiltig erreichen lässt, für die Bestimmung seiner Entwickelungsstufen aber einzig und allein die Form, wie dieselbe aus dem Begriffe selbst hervorgeht, massgebend bleibt. Alle nicht dem Begriffe selbst entsprungene, äusserlich zugebrachte, ebenso alle wie immer geartete inhaltliche Formbestimmtheit des Urtheiles geht den

Begriff hier nichts an. Immerhin möge sich in dem einen wie in dem anderen Falle das Urtheil durch eine nahezu unbeschränkte Manichfaltigkeit auszeichnen, immerhin mögen in einer solchen Beschaffenheit des Urtheils einzelne Bestimmungen in ihrer Bedeutung besonders hervorragen — für die Begriffsbestimmung des Urtheils sind sie gleichgiltig. Ueberhaupt, handelt es sich hier darum, wie das Urtheil das sagt, was es sagt, so heisst das doch nur, dass es das sagt, was es begriffsgemäss zu sagen weiss.

Zunächst, als unmittelbarste Urtheilsform, bethätigt sich der Begriff als einseitiges Urtheil. Der Begriff setzt sich in dem einem oder dem anderen seiner Wissenstheile heraus, z. B. die Empfindung als Sinneseindruck; die Wahrnehmung als Unterscheidung von Gegenständen. Dass das Zustandekommen der Empfindung auch den wirksamen Ausdruck dieses Sinneseindruckes an dem Sinnenfälligen fordere; dass zur Wahrnehmungsthätigkeit auch die Vergleichung von Gegenständen gehöre — das denkt der Begriff entweder nicht, oder er verschweigt es als ihm gleichgiltig. Es ist diess eben der erste, zwar unzulängliche, nichts desto weniger aber dem Wesen und der Erscheinungsweise des Urtheils entsprechende Schritt des Begriffes, zu seinem Urtheile zu gelangen.

Diesem Urtheile schliesst sich im Fortschritte der Entwickelung die wechselseitige Beurtheilung von Begriffen an. Denn wie schon in allem Anfang des Bewusstseins Sinne und Dinge einander gegenüber stehen und auf einander einwirken; wie sodann Vorstellungen von einander unterschieden und unter einander verglichen werden; endlich wie Gedanken einander einschränken und erweitern, so wird sich auch ein Begriff — der ja überhaupt nicht an einem einzigen Endpunkte des Denkens, sondern in besonderen Gedanken seine Ursprungsstätte hat — mit einem anderen, der ihn zugleich ergänzt und beschränkt, und dieser wieder mit jenem, auseinandersetzen können. Indem so der eine Begriff den Inhalt des anderen prüft, erforscht er zugleich sich selbst, so zwar, dass je eingehender jeder andere auseinandersetzt, er um so gründlicher und vielseitiger sich selbst mit kennen lernen wird. Indessen erst die Wendung, nicht nach Andern, sondern an und für sich, nicht nach fremdem, sondern nach eigenem Inhalt und Gehalt sich zu beurtheilen, jeden Andern aber

ebenso sich selbst im Urtheile aussprechen zu lassen, könnte einigermassen für das Zustandekommen eines voll- und endgiltigen Urtheiles einstehen. Und in der That beurtheilen sich auch so unmittelbar zu einander gehörige Urtheilsbegriffe unter einander. Der Begriff geht in seine wesentlichen Bestandtheile auf; an die Stelle des einen Begriffes tritt ein an Umfang und durch die Bedeutung ihres Inhaltes zusammengehöriges Begriffspaar, dessen besondere Begriffe sich auseinandersetzen. An den für das Urtheil Grund legenden Begriff selbst wird nicht gedacht; die Urtheilsbegriffe haben zunächst unter einander mit sich selbst genug zu thun; denn auch hier schätzt jeder Begriff, indem er einen andern beurtheilt, diesen nach seinem eigenen Inhalte ab. Er muss daher jedenfalls bereits ein, wenigstens einseitiges Urtheil von sich selbst haben, bevor er andere beurtheilt, widrigenfalls eine Auseinandersetzung zu Stande käme, die eben so gut keine wäre, wie z. B. die: dass das Wirkliche das Vernünftige, und das Vernünftige das Wirkliche sei; oder die: dass die Erfahrung eine Art von Erkenntniss, und umgekehrt die Erkenntniss wieder eine Art von Erfahrung ausmache. Auch würde nur der vollgiltig herausgesetzte Begriff einen anderen Begriff vollgiltig zu beurtheilen vermögen. Aber selbst einem solchen begriffsgemäss bestimmten Urtheil könnte man den Vorwurf nicht ersparen, dass die zwei Urtheilsbegriffe, die wie unmittelbar ursprüngliche einander gegenüber stehen, ihr Hervorgehen aus der ihnen zu Grunde gelegten Begriffseinheit so gut wie gar nicht beachten, von ihrer Entwickelung auseinander geradezu nichts wissen, ihre Einheit aber gleichwohl darin suchen, dass sie sich als zusammengehörig betrachten, so unmittelbar zusammen nehmen, ja indem der eine in den anderen als in den entwickelteren aufgeht, sich wohl gar als Eins denken.

Der dem Begriffe unterlegte, durch den Begriff selbst zusammengehaltene und abgeschlossene Inhalt bildet ein in sich gegliedertes Ganzes. Der Begriff vermag weder auf ein äusserliches Zutheilen, noch auf ein völlig trennendes Abtheilen sein Urtheil zu gründen, ohne sich selbst aufzugeben. Gleichwohl muss er den Gedankeninhalt in irgend einer Weise aus seiner Einheit heraustreiben, da er so im Ganzen sich nicht gegenständlich werden, so nicht an und für sich sein,

somit auch nicht sich selbst beurtheilen kann. Und da wird es ihm denn eben auf Unterscheidung und zwar auf wesentlich verschiedene, gleichwohl aber zusammengehörige Bestimmungen seines Inhaltes ankommen; es wird sich die Begriffseinheit der natürlichen Trennungsform gemäss entzweien, um sich aber in dieser Zweitheiligkeit zu erschöpfen, einmal in dem von sich entferntest abhängigen, durch manichfaltige Mittelglieder sich verbunden an Umfang weitesten, sich wenigsten ähnlichen und gleichgiltigeren, das anderemal in dem sich zunächst stehenden, unmittelbar auf sich bezogen dem Umfange nach engsten, sich am meisten gleichen und wesentlichsten Inhaltstheile heraussetzen müssen. Indem aber so jede Begriffseinheit, wie immer sonst unterschieden, jedenfalls in entsprechenden, unter einander sich ergänzenden Theilen ihren vollen Inhalt bestimmt, indem sie sich als Gattungsbegriff durch ihre Artbegriffe vollständig ausspricht — z. B. das Sein durch das Dasein und Werden — genügt sie damit eben der wesentlichen Inhaltsbestimmung des Urtheils, das sich als Urtheil des Begriffes vom einseitigen Urtheil und von der mittelbaren Beurtheilung der Begriffe unter einander ganz entschieden abhebt. Der Begriff denkt sich selbst in seinen Theilen, welche er, und zwar den ersten Theil unmittelbar, den zweiten aber durch Vermittelung dieses seines ersten Theiles aus sich hervorbringt, also in Urtheilsbegriffen, die sich nicht bloss unter einander, sondern auch von ihrem gemeinschaftlichen Grundbegriffe unterscheiden, in dieser Beziehung einander und damit diesem selbst, überdiess auch in ihrer einheitlich begründeten Besonderheit unter einander gleichen, gerade dadurch aber sich befähigt zeigen, als in ihrem ursprünglichen Begriffe enthalten gewusst und ausgesprochen zu werden. Im Urtheile des Begriffes ist daher nicht wie im einseitigen Urtheile bloss der Grundbegriff, es sind auch nicht wie in der wechselseitigen Beurtheilung bloss die Urtheilsbegriffe, es sind sowohl diese als auch jener thätig. Der Begriff des Bewusstseins z. B. setzt sich, denkt sich, in seinem Urtheile als sinnliches und übersinnliches Bewusstsein, weiss aber auch diese seine Urtheilsbegriffe der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit als eigene Entwickelungstheile seiner selbst in sich enthalten, und so sich als Selbstbewusstsein bestimmt. Vollgiltig erscheint aber der Begriff so in seinem

Urtheil, indem die Urtheilsbegriffe die wesentlichen Bestimmungen seines Inhaltsumfanges auseinandersetzen, vollgiltig der Begriff selbst, indem er seine Urtheilsbegriffe in ihrer Einheitlichkeit ausspricht. Der Begriff ist selbst das Urtheil: das Sicheintheilen, welches seine Theile als einheitliches Ganzes, oder vielmehr die aus der Einheit hervorgegangene Entzweiung, welche sich in dieser ihrer vorausgesetzten Einheit bereits als in einem dritten geeint weiss.

Das Urtheil enthält also erst den eigentlichen Inhalt des Begriffes, des Begriffes eigenen Inhalt, der zwar dem übernommenen Inhalte des zu Grunde liegenden Gedankens gleicht, gerade aber durch die begriffsgemässe Form als wesentlich verändert und gefördert sich herausstellt. Das Urtheil des an und für sich seienden Begriffes führt sich als ein Sichmittheilen in Begriffen ein, nach vom Begriffe selbst ausgehender Entscheidung und ihr gemässen Unterscheidung. Insofern gibt es nur ein Urtheil. Gleichwohl hindert diese seine wesentliche Bestimmtheit das Urtheil keineswegs, manichfaltig zu erscheinen. Wird es doch durch den Satz ausgedrückt, der selbst wieder von eigenthümlichen Bestimmungen seiner Grundformen abhängt. Je nachdem das Subjekt als einzelnes, besonderes oder allgemeines hervortritt, je nachdem sich das Prädikat entweder nothwendiger oder möglicher, bejahender oder verneinender Weise ausspricht, dem Subjekte Dasein, irgend eine äusserliche Beschaffenheit oder tiefere Eigenthümlichkeit zuschreibt, wird auch ein und derselbe Inhalt des Urtheils in manichfaltiger Satzform hervortreten können. Aber wie gesagt, der Satz schlechthin ist noch lang kein Urtheil. Möge er immerhin dieselbe Grundform und die gleiche Art der Auseinandersetzung mit dem Urtheile gemein haben, begriffsgemässer Inhalt und die diesem Inhalte gemässe Entwickelungsweise des Urtheils gehört nicht nothwendig zu seiner Wesensbestimmtheit. Sätze als sogenannte Urtheile, wie z. B. die Rose ist roth, sind eben Gedankenbestimmungen, einerseits als rothe Rose, statt auf den Begriff, auf die Vorstellung zurückgeführt, andererseits, der Form nach, höchstens im Werthe einer einem einseitigen Urtheile gleichen, statt auf einen Schlusssatz (Definition), auf eine Beschreibung hinaus laufenden Auseinandersetzung.

Der aus dem Gedanken hervorgegangene, mittels des

Urtheils vollinhaltlich herausgesetzte Begriff findet sich aber so nach allen Seiten hin abgeschlossen.

Nicht so das Urtheil.

Zwar setzen sich die Urtheilsbegriffe, wie der Grundbegriff selbst, indem sie sich auseinandersetzen, jeder für sich in seinem Urtheile heraus; aber weder brachten sie es bisher so selbst zu einer für sie beide einheitlichen Begriffsbestimmtheit, noch wusste sich der den ursprünglichen Urtheilsbegriffen zu Grunde gelegte Begriff mittelst dieser Urtheilsbegriffe als zu Ende geführt auszusprechen. Indem sich aber die Urtheilsbegriffe unter einander vermittelt in einem für sie endgiltigen Begriffe heraussetzen, kommt der Schluss zu Stande.

Unerlässlich findet sich daher der Schluss an das Urtheil und an den Begriff geknüpft, ohne welchen beiden er niemals entstände. Nur der Begriff weiss zu urtheilen, nur das Urtheil sich zum Schlusse zu entwickeln. Daher es sich schon hier als das Grundgesetz alles Schliessens, überhaupt alles begriffsgemässen Denkens, alles Wissens herausstellt: aus dem Begriffe mittels des Urtheiles zum Schlusse zu kommen.

So unzweifelhaft sich nun der Unterschied zwischen einem einseitigen Urtheile, oder einer wechselseitigen Beurtheilung und dem Schlusse herausstellt, das Urtheil des Begriffes und der Schluss in seiner ersten Thätigkeitsweise als Schluss des Begriffes stehen einander doch sehr nahe. Der unmittelbare Schluss, als welchen sich das Urtheil des Begriffes bereits vermöge des einigenden Grundbegriffes zu erkennen gibt, wird eben durch dessen Vermittelung zum eigentlichen Schlusse; indem sich die Urtheilsbegriffe des vorausgesetzten Begriffes auf einander bezogen im Schlussbegriffe aussprechen, entsteht der Schluss des Begriffes, der Schlusssatz, die Definition, als die erste unmittelbare Schlussweise. Auch der einfache Schlusssatz besteht daher aus dem Grundbegriffe, aus den zwei das Urtheil bildenden Urtheilsbegriffen, endlich aus dem Schlussbegriffe: B. U. S. Wird diese Schlussweise einfach umgekehrt, so entsteht die zweite Figur dieses Schlusses: S. U. B., d. h. der Schlussbegriff wird an die Spitze der Definition gestellt, aus ihm die Urtheilsbegriffe herausgesetzt, am Ende aber erst ihr einheitlich vermittelter Zusammenschluss vollzogen. Als dritte mögliche Satzform des Schlusses ergibt sich aber die Satzweise: unmittelbar aus dem Urtheile mit-

tels des die Urtheilsbegriffe einigenden Begriffes zum Schlusse zu kommen, U. B. S. Es ist das die der Definition am meisten angemessene Schlussweise: unmittelbar von einem Urtheile auszugehen, und zwar vom Urtheile eines Begriffes, der selbstverständlich vorausgesetzt, hinterher aber vermittelt ausdrücklich als Schlussbegriff herausgesetzt wird. Z. B.: der Sinneseindruck an den Sinnenfälligen (U) für sich wirksam (B) ist die Empfindung (S). Die Umsetzung dieser Definition in die zweite Satzform (S. U. B.) stellt den Schlussbegriff an die Spitze: Die Empfindung ist der Sinneseindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam. Die erste Figur, B. U. S, weist sich aber so als die einfache Umkehr der zweiten aus: die für sich thätige Wirksamkeit des Sinneseindruckes an dem Sinnenfälligen ist die Empfindung.

Als zweite Art und Weise zu schliessen gibt sich der Schluss des Urtheils, die Schlussfolgerung, die Deduktion zu erkennen. Der Schlusssatz führt sich durch die ihm zugehörigen Urtheilsbegriffe ein, welche jeder für sich in einem besonderen Satze ausgesprochen werden, so dass der Schlusssatz wie von selbst als Folgesatz aus denselben hervorgeht. Daher die Deduktion aus drei Sätzen besteht, aus den zwei Urtheilssätzen, Ober- und Untersatz, als Vordersätzen, und aus dem Schlusssatz: O. U. S. Die Umstellung der Satzform erscheint wieder in den drei den Begriffsverhältnissen des Schlusssatzes entsprechenden Satzweisen:

O. U. S.
S. U. O.
U. O. S.

Z. B. Die über die Sinne her- und in dieselben hineingefallenen Dinge heissen das Sinnenfällige.

Die Sinnenfälligkeit als die Einwirkung der Dinge auf die Sinne und fortgesetzte Wirkung in den Sinnen ist der Sinneseindruck.

Der Sinneseindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam macht aber die Empfindung aus.

Von selbst ergibt sich die den andern zwei Figuren entsprechende Umsetzung.

Die endgiltige Art und Weise zu schliessen liegt aber in dem Schlusse von Schlüssen, im Beweise, in der Demonstration. Wie in der Satzfolgerung der Schlusssatz durch die

Vordersätze seiner Urtheilsbegriffe, so wird im Beweise nunmehr der Schlusssatz durch vorausgesetzte Schlussfolgerungen eingeführt, überdies aber auch selbst als Schlussfolgerung zu Ende geführt. Daher auch wieder der Beweis aus drei Theilen besteht.

In der für sich gesetzten, hier ersten Schlussfolgerung wird der Schlusssatz, wie gesagt, durch seine die Urtheilsbegriffe auseinandersetzenden Vordersätze begründet, die freilich selbst, ohne durch einen anderen Schluss abgeleitet zu sein, als unmittelbar gewiss gelten. Der Schlusssatz erscheint so als Grundsatz, als ein Princip, damit möglicherweise als der Ausgangspunkt weiterer schlussgemässen Entwickelung.

Aber in einem solchen Falle müssen der grösseren Sicherheit und des möglichen Beweises wegen die Gründe der Vordersätze, die vorausgesetzten Urtheilssätze, nothwendigerweise selbst entweder geradezu wieder als Folgesätze aus einem weiteren, ursprünglichen Grunde hergeleitet, oder doch in Betreff ihrer Bedingung, um in dem gegebenen Falle als Mittel der Begründung zu gelten, also in Betreff der Zweckmässigkeit, Schlussfähigkeit ihrer Vermittelung dem Urtheile unterworfen und als daraus erschlossen bestimmt werden. Es bethätigt sich die zweite als Entwickelungsglied des Beweises herausgesetzte Schlussfolgerung eben als Vermittelungssatz des früheren Grundsatzes. Der Schluss selbst übernimmt die Vermittelung, er ist selbst das Vermittelnde, wie er ja auch selbst die nothwendigen Gründe beibringt, selbst den letzten Grund zu seiner Vermittelung legt. Diese besteht aber darin, dass sich die auseinandergesetzten Urtheilsbegriffe, jeder für sich, einheitlich zusammen fassen, diese Schlussbegriffe selbst aber die Mittel hergeben zum Abschluss zu gelangen.

Als solcher führt sich der durch und durch vermittelte und damit endgiltige Schlusssatz ein. Denn nicht bloss ist in einem solchen Schlusssatz der Begriff durch sein Urtheil, die Urtheilsbegriffe — jeder selbst wieder in einem Urtheile herausgesetzt — durch ihre besonderen Schlussbegriffe, diese endlich in einem letzten Schlussbegriffe vermittelt und abgeschlossen; sondern auch der Schlusssatz selbst ist es, indem er seine eigene Begründung und Vermittelung behufs des Nachweises seiner Endgiltigkeit als letztes Mittel bethätigt. Der Schluss-

satz ist nicht bloss in allen seinen Theilen, er ist auch als Ganzes begründet, vermittelt und abgeschlossen.

Der Beweis als dieser Schluss von Schlüssen besteht also aus dem Grund-, Vermittelungs- und endgiltigen Schlusssatze, G. V. S., welche Theile als Schlussfolgerungen begriffsgemäss auseinander hervorgehen und zu einem einheitlichen Ganzen sich abschliessen. Z. B.

1. Die über die Sinne her- und in dieselben hinein gefallenen Dinge heissen das Sinnenfällige;

Die Sinnenfälligkeit als die Einwirkung der Sinne auf die Dinge und fortgesetzte Wirkung in den Sinnen ist der Sinneseindruck;

Der Sinneseindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam macht aber die Empfindung aus.

2. Indessen, nur wenn der Sinneseindruck bereits in einem Wiederfinden der äusserlich vorgefundenen Dinge in den Sinnen besteht;

Wird sich die zu Stande gekommene Empfindung als eben diese durch Einwirkung der Dinge auf die Sinne und in den Sinnen bewirkte Rückwirkung herausstellen;

Sodann aber auch die Sinnenfälligkeit der Dinge schon auf der Einwirkung vorgefundener beruhen müssen.

3. Die Empfindung ist daher in der That der Sinneseindruck an dem Sinnenfälligen für sich wirksam;

Weil das Sinnenfällige das vorgefundene und in den Sinnen wiedergefundene Ding;

Der Sinneseindruck aber nicht bloss Einwirkung der Dinge auf die Sinne und in den Sinnen, sondern auch die Rückwirkung dieser auf die Dinge, insofern daher der Ausdruck an den Dingen selbst ist.

Ohne viele Mühe sieht man ein, dass die dem Beweise eigenthümliche Erscheinungsweise davon abhängt, je nachdem etwa:

Der Obersatz als unbedingte Voraussetzung, erster Bedingungsgrund, oder unbewiesener Schluss;

Der Untersatz als Erweiterungs-, Folge- oder Begründungssatz; endlich

Der Schlusssatz als selbstverständlicher Abschluss, schliesslicher Vermittelungssatz, oder endgiltiger Grundsatz bestimmt wird.

Dass innerhalb aller dieser Schlussformen zugleich eine gewisse Manichfaltigkeit der Gestaltung eines und desselben Inhaltes stattfinden, dass wie der Begriff und das Urtheil, in gleicher Weise auch der Schluss bestimmt sein könne, überdies dem Schlusse vorbehaltene Erscheinungsweisen sich erwarten lassen, durch Stellung und Verhältniss der enthaltenen Begriffe und Urtheile unter einander bedingt und eingeführt, versteht sich von selbst.

Der Schluss als diese in sich zurückgekehrte Bewegung des Begriffes setzt also das Urtheil, das Urtheil aber den Begriff voraus. Und nur der dem ursprünglichen Gedankeninhalt entsprechende Begriff ist urtheils-, nur ein vollständig auseinandergesetztes Urtheil beschlussfähig, und nur so vermochte der Begriff das, was er ursprünglich dem Namen nach bloss ist, endgiltig aus sich zu machen: dargebotenen Gedankeninhalt nicht bloss auf gut Glück zusammenzugreifen, sondern seinem Urtheile gemäss abzuschliessen. —

Das ist aber die Lehre vom Begriffe, die allein wissenschaftliche und wahre, denn sie ist der Wissen schaffende, um dieses sein Schaffen, Denken, wissende, in seinem Wissen erwiesene und bewährte Begriff selbst. Aber auch die allein praktische ist sie. Denn nur in diesen begriffsgemässen Bestimmungen wird wirklich gedacht, nur in diesen begriffsgemässen Bestimmungen bringt es das Denken zum Wissen.

2. Die Idee.

Begriff, Urtheil und Schluss, das sind die ein für allemal gesetzlichen, unüberschreitbaren Grundformen des Wissens. Selbst der weitläufigste Gedankeninhalt wird durch den Begriff auf die einfachste Bestimmung zurückgeführt; jede Begriffsauseinandersetzung hat am Urtheile ihren alleinigen Massstab; kein anderweitiger Zusammenhalt vermag je die durch den Schluss erzielte, ihre auseinandergesetzten Theile vermittelt in sich enthaltende Einheit zu überbieten. Allerdings, dass der Begriff dieser seiner Form rein auf den Grund sehe; über die Nothwendigkeit und Tragweite seiner Entwickelung ein erschöpfendes Urtheil habe; überhaupt am Schlusse aller Bestimmung stehe — das kann er von sich nicht behaupten. Gerade darin besteht aber die Aufgabe der

Idee: die durch Gedanken und Satz bedingte Erweiterung des Begriffs; sodann die trotz alles Abschlusses aufrecht erhaltene Unendlichkeit seiner Entwickelung; endlich die gleichwohl immer wieder möglich gewordene Verwirklichung seines jeweiligen Zweckes nachzuweisen.

a. Der erweiterte Begriff.

Vor Allem wird das Denken, durch den Begriff geschult, eine alte Schuld abtragen müssen. Ist es doch jetzt vollkommen befähigt, an der Hand des Begriffes die durch die Vorstellung erzielte Namensbestimmung weiter-, überhaupt die Grundzüge seiner sprachlichen Darstellung zu Ende zu führen. Von jeher beruht es aber auf der Satzentwickelung und stützt sich darauf, um seiner Gesetzlichkeit auf die Spur zu kommen.

Das Heraussetzen von besonderen Wörtern aus dem ihnen gemeinsamen Namensworte ergibt sich als die erste Aufgabe.

Wie nun der Laut, und zwar sowohl der Empfindungslaut, als auch der der Natur nachgeahmte Laut, die Wurzel des Wortes; so ist überhaupt die unter fortgesetzter Um- und Neubildung der Laute entstandene Benennung das erkenntnissgemäss zuerst ausgesprochene Wort, es ist das Stamm- und Wurzelwort aller andern Wörter, welches, indem es einerseits Vorstellungen von im Raume ruhenden Gegenständen, andererseits Vorstellungen von in der Zeit verlaufenden Zuständen, einmal durch ihren Inhalt an und für sich bestehende, das anderemal in ihrer Thätigkeit als unselbstständig bestimmte Begriffe bedeutet, zunächst als Gegenstandswort und Zeitwort hervortritt. Beide erscheinen also gleichzeitig und von Haus aus unabhängig von einander, keines von beiden ist die nothwendige Voraussetzung des zweiten. Schon die naturgemässe Entwickelung des Bewusstseins spricht im Vorhinein gegen die Annahme, in der Regel früher Zeit-, als Raumverhältnisse, früher das Werden, als das Dasein der Dinge, früher ihr Thun und Leiden, als die Dinge selbst zu unterscheiden; und eben so wenig dient naturgemäss jedem Zeitwort ein Gegenstandswort, oder gar jedes Gegenstandswort einem Zeitwort zum Ausgangspunkt.

Doch erschöpft das erste Wortpaar weder das Bestehen

noch die Beweglichkeit der Gegenstände, vielmehr bildet jedes für sich wieder einen besondern Ausgangspunkt weiterer Wortbildung. Auch genügt es nicht, jeden Gedankeninhalt auszusprechen.

Das nächste nun was die erkenntnissvolle, einen Gegenstand von andern unterscheidende Wahrnehmung thut, ist die besondere Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit der Gegenstände hervorzuheben und damit den Anstoss zu geben, die so gewonnenen Worte als Eigenschafts- oder Beiwörter zu bestimmen. Daher das Beiwort dem Gegenstandsworte als seinem Hauptworte zunächst steht, wie es denn auch daraus entsteht und das Ergänzungswort des Hauptwortes ausmacht, da dieses wohl den Gegenstand im Ganzen genommen benennt, es selbst jedoch denselben erst im Besondern und Einzelnsten ausspricht und damit seine Namhaftmachung vervollständigt.

Wie aber besondere Bilder der Erinnerung, um- und neugebildet und damit vereinfacht, als allgemeingiltige Zeichen vorgestellt werden, so drängt es auch die Sprache, schon um einer wiederholten Ausdrucksweise weitläufig ausgesprochener Gegenstände zu entgehen, diese durch einfache Wortzeichen zu ersetzen. Überdiess ist das Bedürfniss nicht zu übersehen, wie den Gegenstand persönlich, so auch die Person selbst zum Worte kommen zu lassen. Insofern werden Fürwörter und die ihnen beizuzählenden Geschlechtswörter, obgleich zunächst bloss abgeleitete Endungen abgewandelter Hauptwörter, als selbstständige Wortarten nicht zu entbehren sein.

Eben so nöthigt die Sprache der gleiche Grund — Vereinfachung in der Benennung, — ebenso die gleiche Anforderung — eine grössere Beweglichkeit im Sprechen zu erzielen — Namen von Gegenständen und Personennamen durch Zahlen auszudrücken. Im Zahlwort ist aber aller Unterschied aufgezehrt und ihm dadurch die allgemeinste und letzte Bezeichnung gesichert.

Die nun andererseits, durch das Zeitwort begründet, hervortretenden Wörter sind natürlicherweise in keinem so ausschliesslichen Zusammenhang mit ersterem, wie die bereits herausgesetzten mit dem Gegenstandsworte, weil das die Thätigkeit vertretende Zeitwort von letzterem selbst mehr oder weniger abhängt.

Zuerst in einer ähnlichen Beziehung wie das Beiwort zum Hauptwort, steht das Nebenwort zum Zeitwort, sofern dieses durch jenes umständlicher bestimmt wird, jenem aber dieses von Haus aus zunächst steht, obgleich das Nebenwort, mehr aus von Zeitwörtern abgeleiteten Hauptwörtern, mehr aus Beiwörtern, Fürwörtern und Zahlwörtern, als aus Zeitwörtern selbst entsprungen, auch mit solchen Wortformen häufig zusammenhängt, ja genug oft geradezu dafür einsteht.

Und wie durch Nebenwörter Zustände und Umstände herausgesetzt werden, so durch das Vorwort nähere Verhältnisse des Zeitwortes. Das Vorwort ist eine Art Nebenwort, nur dass es diesem ungleich stets mit dem Zeitworte unmittelbar zusammenhängt, oder doch damit zusammenhängend gedacht wird, überdiess wie das Fürwort die Stelle des Hauptwortes vertritt, so möglicherweise ganz allein das Zeitwort ersetzt, wodurch es nicht unwesentlich zur Vereinfachung und grösseren Beweglichkeit der Sprache beiträgt.

Endlich wird durch Bindewörter die den Zeitwörtern eigenthümliche Vermittlungsthätigkeit am bündigsten ausgedrückt, es wird nicht nur vielfältigster und weitläufigster Inhalt in allen seinen Theilen geradezu verknüpft, es werden die aufeinander bezogenen Inhaltstheile auch auseinander gehalten.

Wie also aus dem bloss durch die einfach geöffnete Mundspalte hervorgehauchten Stimmlaut A, mittels weiterer Gliedbewegung der Sprachwerkzeuge, einerseits der helle, scharfe Laut I, andererseits das dumpfe, stumpfe U in zweiter Reihe entsteht, alle drei aber aufeinander bezogen in der Anordnung von

A.

I. U.

dieses ihr Verhältniss heraussetzen; wie sodann, durch ausgleichende Annäherung der im äussersten Gegensatz hervorgebrachten Laute — jeder abgeleitete Laut dem ursprünglichen, und die abgeleiteten nicht minder einander entgegengesetzt — einerseits dem I der aus der Brechung des A entstandene Laut E, andererseits dem U der vermittelnde Laut O vorgesetzt wird, so dass dieser Lautentwickelung und der sprachgebräuchlichen Aufeinanderfolge (A, E, I, O, U) entsprechend, die gegenseitige Stellung der Stimmlaute als:

A.

E. I. O. U.

angeordnet sich geltend macht: ebenso kann, indem sich dem Gegenstands- und Zeitworte die Benennung zu Grunde legt, jenen beiden aber die übrigen Wörter sich anreihen, Entwickelung und Zusammenhang derselben, wie folgt, dargestellt werden:

Name.

Gegenstandswort. Zeitwort.

Beiwort. Fürwort. Nebenwort. Vorwort.

Zahlwort. Bindewort.

Und erst jetzt, die Begriffsgemässheit der Wortbildung anerkannt, vermag sich eine bedachtvolle Sprachentwickelung damit zu beschäftigen, von ihrem nächsten Schritte des Zusammensetzens und Auseinandersetzens der so bestimmten Worte sich Rechenschaft zu geben.

Und da mag die erste Bewegung leicht darin bestanden haben, einander zunächststehende oder auf einander bezogene Gegenstände durch die Benennung zusammenzubringen, um einen oder den andern so bezeichneten Gegenstand von andern ähnlichen Gegenständen, damit aber schon seine Eigenschaften und Verhältnisse bestimmter zu unterscheiden, sonach Gegenstandswörter, einfach oder in unterschiedlicher Wandlung, untereinander oder mit andern Wörtern, sodann Beiwörter mit Beiwörtern u. s. w. der Art in Verbindung zu bringen, dass zwei oder auch mehrere Worte ein Wort ausmachen. Freilich kommt die Sprache damit, selbst wenn solche zusammengesetzte Worte wieder auseinandergelegt werden, über die Benennung nicht hinaus; aber immerhin bleibt ein solcher Vorgang für die Entwickelung der Sprache bedeutsam, sofern dadurch, abgesehen von der Vervollständigung aller Namhaftmachung, überhaupt auf die Verknüpfung und Lösung der Worte hingewiesen, damit die Möglichkeit anderweitiger Einigung und Auseinandersetzung zusammengehöriger Worte in Aussicht gestellt wird.

Das Benennen wird aber erst zum Sprechen, indem das Vorstellen Denken wird; der sprachliche Fortschritt hängt von geistigem ab. Nach dem weitern Vorgang des Sprechens heisst also nach dem Vorgang des Denkens, nach Ursprung und Wesen des Satzes, heisst nach Ursprung und Wesen des Gedankens fragen.

Wie nun der Gedanke nicht bloss einerseits als Gewordenes, Gedachtes, andererseits als Werden, Denken sich verhält, sondern wie dieses jenes hervorbringt und es hervorbringend damit selbst in Gedanken ist; ebenso heisst es jetzt, im Anschluss an den nicht bloss als ein Gewordenes, sondern eben so sehr als ein im Werden Begriffenes erkannten Inhalt der Vorstellung, das Vorhandene oder als bestehend Gedachte gleichzeitig als in seiner Bewegung, in seiner Wirksamkeit und Thätigkeit ausgesprochen festhalten. Der Name als übersetzter Inhalt der Vorstellung, als herausgesetztes Zeichen, das die Vorstellung zum Gehör und durch Laut und Wort zur Erkenntniss bringt, kommt nicht sowohl als das ein- für allemal Gesetzte, sondern wie sein Gegenstand als geworden und im Werden, ebenso als das Setzende, das selbst das Andere setzt, zur Geltung. Da nun dieses Andere sein Anderes, und zwar sein wesentlich Anderes ist, welches es aus sich heraussetzt, durch solches dem Gedanken gemäss Auseinandergesetzte aber der Satz bestimmt wird, so besteht dieser in der That aus einem Setzenden und aus einem Gesetzten: aus einem Setzenden, das unmittelbar durch die Benennung gesetzt ist, und aus einem Gesetzten, worin sich jenes selbstständig und selbstthätig heraussetzt.

Gerade aber durch diese Bestimmungen und ihre Stellvertreter, welche das Dasein und das darauf bezogene Werden jedes Inhaltes auseinandertreten lassen, setzt sich der Gedanke wesentlich heraus. *) Auch macht weder das setzende Hauptwort, noch das dadurch gesetzte Zeitwort allein je einen Satz aus: das Hauptwort nicht, denn es ist für sich bloss Name; das Zeitwort nicht, als Ausdruck blosser Thätigkeit,**) wie denn überhaupt kein Wort allein, ohne wenigstens stillschweigende Beziehung auf ein anderes, einen Gedanken ausspricht.

Der Satz ist aber das eigentliche, alleinige Mittel des

---

*) Die sogenannte Copula, als Ergänzungstheil des aus Subject und Prädicat bestehenden Satzes, ist ein durch das Auseinandersetzen des Prädicates als Prädicirendes und Prädicirtes entstandener Satztheil, dem nur im Urtheile als der zu Grunde liegenden Begriffseinheit, oder im Schlusse als dem die Urtheilsbegriffe einigenden Begriffe eine ursprüngliche Geltung zugesprochen werden könnte.

**) Das latein. tonat, heisst nicht: donnert, sondern: es donnert, und es wird auch nur dieses darunter verstanden.

Denkens. Denn erst mit dem Satze wird die Sprache Sprechen, sie wird wie als Gesetztes, so auch als Setzendes Ausdruck des theils gewordenen, theils im Werden begriffenen Gedankens, sie besteht wie das Denken aus zusammenhängenden Gedanken, so selbst aus manichfaltig untereinander verbundenen Sätzen. Auch genügt der Satz als höchste Entwickelungsstufe der Sprache und als endgiltige Art und Weise sich auszusprechen allem Reden als gedankenvollem Sprechen. Durch das Heraussetzen von Wörtern eingeleitet, durch das Auseinandersetzen von Worten zu Stande gebracht, endlich als das Mittel des Denkens, findet sich die Satzform so bestimmt und begriffen.

Allein der Satz spricht sofort nicht bloss höchst manichfaltigen, er spricht auch denselben Inhalt manichfaltig aus, und die Frage, auf welche wesentlich bestimmte Formen ein dem Satze zugewiesener Inhalt zurückgeführt werden könne, zurückgeführt werden müsse, ist von einem auf den Begriff abzielenden Denken nicht zu umgehen.

Nun wurden zwar im Urtheile und Schlusse bereits verschiedenartige, durch die Satztheile selbst bemessene Satzbildungen nachgewiesen; aber dieselben bezogen sich doch nur auf Erscheinungsweisen des Auseinandersetzens und auf das einheitliche Setzen des bereits Auseinandergesetzten, statt auf das ursprüngliche Heraussetzen selbst, indem sie den Vorgang des Setzens dem dem Begriffe zu Grunde gelegten Gedanken entnahmen, dieser sich aber wieder unmittelbar auf den Satz stützte. Ueber die verschiedene Art und Weise des Heraussetzens selbst, damit über die durch einen und denselben Inhaltsantheil manichfaltig bestimmte Form des Satzes verlautete noch nichts. Höchstens dass das unmittelbare Auseinandersetzen des einheitlichen Gedankens im Unterscheiden und dadurch bedingten Vergleichen der betreffenden Inhaltstheile bestehe, der Satz also gewissermassen bereits das an sich erlitten habe, was ihm nunmehr selbstthätig zu vollführen obliegt.

Das Denken überlässt es dem sinnlichen Bewusstsein, des Vorhandenseins der Gegenstände sich zu versichern und sie in ihrer Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit zur Erfahrung zu bringen. Ebenso ist es ihm nicht um die Benennung eines oder des andern Gegenstandes, nicht darum zu thun,

dass ein oder der andere Gegenstand so oder so heisst — die Namen hat schon das übersinnliche Bewusstsein den vorgestellten Gegenständen zugebracht — sondern darum, dass etwas, und was von den so benannten und so erkannten Gegenständen ausgesagt wird.

Was fing nun das Denken mit dem namhaft gemachten Gegenstande an, wie ging es dabei zu Werke, um den im Namen unmittelbar zusammengefassten Inhalt herauszusetzen und so eigentlich erst zu sagen, was der Gegenstand sei?

Der Name, Bestehendes und in Bewegung Gesetztes bestimmend, wurde bereits als Gegenstands- und Zeitwort unterschieden; ebenso ist das Benannte im Satz bereits nicht bloss als Gesetztes, sondern auch als Setzendes, welches seinen Inhalt heraussetzt, begriffen. Nun konnte das Setzende aber in dem von ihm Gesetzten zunächst so bei sich bleiben, dass es als Gesetztes dasselbe ist, was es früher war, denselben Inhalt bewahrt, höchstens im Ausdruck verändert hervortritt. Ja auch dieser bleibt möglicherweise derselbe; kaum dass ein äusserlicher Unterschied des Setzenden und des Gesetzten, am Ende wohl nur der, dass das Eine früher gesetzt ist, als das Andere, sich bemerklich macht. Soll nun das Setzende dennoch sagen, was es ist, so wird ihm in der That das Unmögliche zugemuthet: als Gesetztes nicht bloss dem Inhalte, sondern selbst dem Namen nach dasselbe zu bleiben, und dennoch ein Anderes zu sein. Nur dass es ist, als Gesetztes dasselbe ist, nur diess vermag dieses Setzende zu sagen, weiter nichts.

A ist A, d. h.: dass A als Setzendes gleich ist demselben A als Gesetztem, ist Ausdruck und Begriff des Satzes der Gleichheit. *)

Im Grunde wird damit wenig gesagt. Indessen so ganz gedankenleer, so ganz bedeutungslos ist dieser Satz denn doch nicht, schon darum nicht, weil derselbe, wenn gar nichts anderes, so doch mittelbar die Forderung ausspricht, dass etwas unterschieden werden sollte, was bisher noch nicht unter-

---

*) Der Ausdruck mathematischer Gleichheit, $A = A$, hat für den Begriff selbst niemals unbedingte Geltung. Ja nicht einmal Wahrnehmung oder Vorstellung lässt sich solche gänzliche Unterschiedlosigkeit gefallen, es lässt sich bei sonst gleicher Geltung der Gegenstände weder erstere die Geschiedenheit derselben im Raume, noch letztere den unterschiedlichen Zeitpunkt ihres Hervortretens entgehen. Auch gibt die Mathematik selbst schon den Unterschied zu, dass $A = A$ nicht Eins, sondern Zwei sind.

schieden werden konnte. Ueberdiess wird ausgesprochen, dass etwas ist, und dass es dieses ist, so weist diess stillschweigend nebenbei schon darauf hin, dass ein Anderes auch etwas Anderes, folglich Eins vom Andern wie in der Sache, so auch dem Namen nach unterschieden sein werde. Immerhin bleibt aber das, was durch einen solchen Satz von einem Gegenstande, ausgenommen, dass er ist, ausgesagt wird, bedeutungslos und nichtssagend. Auch ist derselbe, wie kein anderer, gerade ob der völligen Unterschiedlosigkeit seiner Theile, zur unbedingten Umkehrung befähigt: A ist, und es ist A und bleibt A, gleich viel ob ein oder das andere A zuerst oder zulezt, früher oder später gesetzt wird. da doch jede Ungleichheit der Satztheile, im Falle ihrer Umkehrung, einen Unterschied im Ausdruck und Begriff herbeiführen müsste. Dafür gilt aber auch der Satz der Gleichheit dem Denken ganz unbedenklich. Dass jedes Ding als es selbst, jedes sich selbst gleich gedacht werden müsse, setzt nur die Richtigkeit früherer Erkenntniss voraus. Dem Denken fällt es hinterher gar nicht ein, die Geltung erkannter Dinge und ihre Selbstgleichheit in Zweifel zu ziehen, oder das Ding je als nicht es selbst, als nicht sich gleich auszusprechen, A als nicht A zu setzen. Damit würde es alle Erkenntniss verläugnen, es würde sich selbst zum Spiele mit blossen Worten herabsetzen. Nur dass es sich mit solchem Ausspruch für immer begnüge, darf ihm nicht zugemuthet werden.

Sind nun die Dinge damit, dass jedes für sich und als sich selbst gleich bestimmt wird, bereits stillschweigend unterschieden, so bleibt es doch dem Satze des Widerspruches vorbehalten — indem von einem oder dem andern Dinge gleichsam zum Beweise dessen, was es ist, sodann auch ausdrücklich hervorgehoben wird, was es nicht ist, wem es nicht gleicht — diesen Unterschied herauszusetzen. A ist nicht B, das ist der einfache Ausdruck dieses Satzes; in Verbindung mit dem Satze der Gleichheit: A ist A und nicht B; und da A wie nicht B, so auch nicht C, nicht D, nicht E u. s. w. ist, so erscheint derselbe damit in seiner am meisten erweiterten. gleichsam unendlichen Form ausgesprochen. *)

*) Der Satz des Widerspruches als A ist nicht A, oder A = nicht A. bestimmt nicht etwa einen für das Denken nothwendigen, somit durch es

Das Setzende kennzeichnet den ergänzenden Satztheil nunmehr nicht bloss der Form, sondern auch dem Inhalte nach soweit, wenigstens verneinungsweise zu sagen, was es selbst ist. Erreicht hat es so sein Ziel freilich nicht. Denn gerade in dem mit seiner Unendlichkeit sich brüstenden Widerspruch liegt zugleich die Schranke, dass das Setzende, trotz aller angeführten Unterschiede, nicht mit dem Gesetzten, somit auch nicht mit sich selbst fertig werden könne; es liegt darin der Hinweis, von solchem äusserlichen Unterscheiden abzustehen und dem Aufsuchen von Unterschieden in sich selbst sich zuzuwenden. Eine Umkehrung des Satzes kann aber hier nie stattfinden, ohne geradezu Verkehrtes auszusprechen, wie denn dieser Satz überhaupt noch etwas anderes bedeutet, als die blosse Kehrseite des Satzes der Gleichheit, welche etwa, wenn dieser das Denkbare, im Gegensatze das Undenkbare auszusprechen hätte. Vielmehr, dass jedes Ding im Unterschiede anderer, womit es in näherem oder entfernterem Verhältniss steht und wodurch es mitbestimmt wird, für sich ist, gerade darin besteht der Begriff des Widerspruchsatzes.

Und wie weder durch den Satz der Gleichheit, noch durch den des Widerspruches allein, so wird auch nicht durch beide zusammen der Inhalt des Satzes erschöpfend bestimmt. Das

---

selbst zu lösenden Widerspruch, sondern enthält eine Bestimmtheit, die wie aller Erfahrung und Erkenntniss, so auch jedem folgerichtigen Denken geradezu widerspricht: ein eitles Gebahren zu gar nichts nütze, am wenigsten dazu, das Denken von der Stelle zu bringen; ein leeres Gerede, wobei sich gar nichts denken lässt. Dass ein Ding in Wirklichkeit das nicht ist, wofür es möglicherweise gehalten wird, diesen Irrthum zu berichtigen, bleibt Sache des Bewusstseins, dem es übrigens nie einfallen wird, ein Ding, das es erkannt und benannt hat, aus blossem Widerspruchsgeist nicht für dasselbe, sondern für ein Anderes zu halten. Als: A ist nicht nicht A, wäre aber der Satz des Widerspruches nur wieder der auf überflüssigem Umwege bestimmte Satz der Gleichheit.

Mit glücklichem Griff wird übrigens dem Satze der Gleichheit der des Widerspruches, nicht aber etwa der der Verschiedenheit oder des Unterschiedes gegenübergestellt. Denn einmal bedeutet der Widerspruch den ausschliesslichen Unterschied, worauf es hier ankommt, und sodann steht derselbe dem Begriffe des Satzes viel näher. Insofern könnte im Vergleiche mit dem Satze des Widerspruches der der Gleichheit der Satz völliger Uebereinstimmung heissen.

Setzende bleibt das unmittelbar Gesetzte, mit andern äusserlich auseinandergesetzt, das Setzen ist in seine Selbtbewegung noch gar nicht eingetreten. Dennoch bieten die angeführten Sätze immerhin bedeutungsvolle Anhaltspunkte für eine dem Begriffe angemessene Satzbildung und geben der Erwartung von vornherein Raum, dass das Setzende, das, was es zu setzen hat, aus sich selbst heraussetzen, aber auch bei aller Gleichheit mit dem Gesetzten dennoch seine Verschiedenheit behaupten werde.

Aber wenn das Setzende den in ihm unmittelbar gesetzten Inhalt in der Besonderheit seiner Theile heraussetzt, so ist ja solcher Satz gar nichts anderes, als das Urtheil. In der That, so ist es auch. Nur kommt es eben darauf an, die Entwickelung der dem Urtheile zu Grunde liegenden Satzform festzusetzen: also dem Satze der Gleichheit und des Widerspruches gemäss die Entwickelung des wesentlichen Unterschiedes und der Gleichheit der im Satze enthaltenen Theile, und zwar sowohl der gesetzten Theile unter einander, als auch dieser wieder auf das Setzende bezogen. Dieser widersprechenden Anforderung nun, dass das Gesetzte dem Setzenden, woraus es hervorgeht, gleiche, aber doch auch wieder davon sich unterscheide, wird dadurch entsprochen, dass das Gesetzte als Auseindergesetztes, wie es eines Theils dem Setzenden nahe steht, ebenso durch einen Theil die Aehnlichkeit damit, wie andern Theils vom Setzenden entfernt besteht, durch den andern Theil seine Verschiedenheit davon ausspricht. Und zwar wird der Unterschied der gesetzten Theile, um den Inhalt des Setzenden vollgiltig wiederzugeben, der grösstmögliche sein, es werden die Theile das Entgegengesetzte enthalten müssen, sowohl das dem Setzenden Zunächststehende und Aehnlichste, als auch das darauf bezogen Entfernteste und Widersprechendste; ebenso wird jeder besondere Theil des Gesetzten wesentliche Unterschiede herauszusetzen, oder diese doch als selbstverständlich darin enthalten stillschweigend vorauszusetzen haben. Die Theile des auseinandergesetzten Inhalts können so als an zwei einander zugewendeten Endpunkten sich berührend, an den anderen Endtheilen aber als einander auf's äusserste entgegengesetzt vorgestellt werden, ohne dass doch Unterschied und Gleichheit der gesetzten Theile, von dem einen Setzenden aus-

gehend und darauf wieder zurückführend, unbegriffen bleiben dürften.

Solcher Bestimmung des Satzes entspricht der Satz der Einheit — als Satz von ausgeschlossenem oder eingeschobenem Dritten — in welchem das Setzende, als das Selbstgleiche und Erste der drei Theile, nicht sowohl durch die anderen Zwei ausgeschlossen wird, vielmehr diese selbst von sich ausschliesst, zwischen die Auseinandergesetzten aber vermittelnd eingreift, sie auf sich bezieht und damit eint. Soll daher wie für die früheren zwei Sätze, so auch für den Satz der Einheit eine passende Formel gefunden werden, so muss dieselbe nunmehr, gleichsam selbstverständlich, weil minder wesentlich, die Sichselbstgleichheit des Setzenden, ganz bestimmt aber den Unterschied dieses und des Gesetzten, sie muss ebenso den Gegensatz, und trotzdem die Beziehung der gesetzten Theile, sie muss das Wesentliche und Erschöpfende, und nicht minder die untergeordnete Abhängigkeit derselben gegenüber dem einheitlichen Satztheil aussprechen. Die Bestimmung: A ist a und z, dürfte dem Begriffe dieses Satzes am besten entsprechen, nämlich jedes Ding entzweit, trotz des Unterschiedes seiner Theile aber als einheitliches Ganzes zu denken.

Der Satz der Gleichheit, des Widerspruches und der Einheit aber, als diese dem Inhalte des Satzes selbst formgebenden Sätze, das sind die Denkgesetze: allgemein- und alleingiltige Ausdrucksweisen des Satzes, durch welche jeder Gedanke herausgesetzt und bemessen wird. Und da der Satz der Einheit die andern zwei in sich enthält, so steht derselbe im Grunde allein für das Denkgesetz ein.

Form und Inhalt des Satzes bethätigen sich als vermittelt: die Form durch den ihr unmittelbar zu Grunde gelegten Inhalt, dieser in den von ihm selbst herausgesetzten Formen. Auch vermag der Satz so bestimmt jeden Gedankeninhalt auszusprechen. Gleichwohl wie der Gedanke noch nicht das Denken ausmacht, eben so wenig genügt der so bestimmte Satz dem vollgiltigen Sichaussprechen; in der Auseinandersetzung einer erweiterten Gedankenverknüpfung ist seine Gesetzlichkeit noch unbegriffen.

Der einfache, aus dem Haupt- und Zeitworte bestehende Satz kann aber immerhin durch Heraussetzen und Herbei-

ziehen von andern Worten mehr oder minder weitläufig erweitert sein, ohne dass dadurch der einheitliche Gedankeninhalt überschritten würde, ohne dass desshalb der Satz auseinanderfiele, so lang nur nicht neben dem einen Zeitwort ein zweites sich einstellt. Sogar wiederholtes Setzen eines und desselben Zeitwortes, andererseits unterschiedliche Vervielfältigung des Setzenden findet unbeschadet der Gedankeneinheit des Satzes statt, wenn nur die Hauptwörter, oder ihre Stellvertreter, durch ein und dasselbe Aussagewort auf einander bezogen, zusammengehalten werden. Dagegen, sind mit einem Setzenden zwei oder mehrere Zeitwörter verknüpft, dann entsteht auch sofort ein aus besonderen Sätzen zusammengesetzter Satz, der je nach Zahl und Verbindung besonderer Sätze, unterschiedlichen Gedankeninhalt in manichfaltigster Weise auf einander bezogen hervortreten lässt.

Und erst in dieser Verknüpfung von einfachen und in der Wiederverknüpfung von zusammengesetzten Sätzen erreicht das Sprechen die Ausdrucksweise, welche dem Flusse und Zusammenhange der Gedanken genügt, erst dadurch erwächst der Satz zum letzten Mittel des Sprechens und Denkens. Denn der Zusammenhang von Sätzen ist nicht etwa zufälliges, äusserliches Zusammenstehen, nicht etwa bloss sprachlich gegliederter Anschluss, vielmehr, wie schon der als Beweis durchgeführte Schluss bezeugt, eine Redeweise, worin die einzelnen Sätze durch ihren Inhalt der Art zusammengekettet erscheinen, dass an ein Fürsichsein der einzelnen, ohne Sinn und Verständniss der zu Grunde liegenden Gedankeneinheit aufzuheben, gar nicht zu denken ist.

Innerhalb einer solchen Auseinandersetzung tritt aber der Satz zunächst als Voraussetzung auf.

Dass irgend ein Ding ist und so und so heisst, die Verantwortlichkeit für diese Erkenntniss trägt das Denken bekanntlich nicht. Ihm kommt es vielmehr darauf an, wie es das aussagt, was es von den Dingen aussagt. Und darin verfährt denn das Denken im Anfang unbedenklich genug.

Zu allererst wird das, was gedacht wird, geradezu wie ohne allen Rückblick, so auch ohne jeden Vorbehalt ausgesprochen; was sonst noch vorher und nebenher gedacht und zum Bewusstsein gebracht werden könnte, oder sollte, bleibt unbeachtet. Das Gedachte als das Vorausgesetzte ist das un-

mittelbar Gesetzte. Bald Behauptung, bald Satzung, trägt es jederzeit den Stempel grösster Unbefangenheit durch den Ausdruck grösster Sicherheit an sich, und nimmt unzweifelhafte Geltung für sich in Anspruch.

Mehr oder weniger im Gegensatze zu dieser Voraussetzungsweise steht die blosse Annahme, eine bewusst- und bedachtvollere Art, Auseinandersetzungen den ersten Anstoss zu geben, indem das bereits Festgesetzte möglicherweise anders, ja wohl gar als irrig und falsch, oder das gar nicht Gedachte und Undenkbare als denkbar und wirklich gedacht vorausgesetzt wird, um durch die Unhaltbarkeit irgend einer Folgerung zugleich auf die der gemachten Voraussetzung hinzuweisen. Es ist diese Annahme der Ausgangspunkt der sogenannten demonstratio per absurdum, des mathematischen Beweises. Etwas Ungereimtes oder Widersprechendes wird vorausgesetzt, daraus eine Folgerung gezogen, diese sammt der Voraussetzung als ungereimt und widersprechend erwiesen, woraus dann die Nothwendigkeit der widerspruchsfreien Voraussetzung hervorgehen soll, die aber so, freilich gegen die Absicht des Beweises, nicht minder ungereimt ausfällt. *) Wie der Satz alles möglichen Widerspruches für die Bestimmtheit des Ergebnisses, so hat auch die Annahme und die darauf beruhende Beweisführung gleichsam nur als ein Fühlen, als die manichfaltig gewendete Versuchsweise zu gelten, um einer unzweifelhaften Voraussetzung, dadurch aber der entsprechenden Auseinandersetzung auf die Spur zu kommen.

Als eine solche Voraussetzung und als Abschluss aller Voraussetzung erscheint einerseits, anderweitig abgeleitet und erschlossen, das bereits Erwiesene, andererseits das eines Beweises gar nicht Bedürftige, weil jederzeit leicht Nachweisbare und so Gewisse. Ersteres setzt zweifellos gewordenes

*) Immer wieder wird die mathematische „Exactheit" der Philosophie als Muster aufgestellt. Als ob die Mathematik nicht viel zu viel an der Sinnlichkeit und an der Vorstellung hinge, als ob sie nicht zumeist begrifflos bliebe, wie zur Strafe, mit dem Denken zu leicht fertig geworden zu sein! Auch gibt es in der Mathematik gar keine Beweise. Ein Begriff weist wohl auf den andern hin, einer bezeugt sich durch den andern, jeder für sich bleibt aber ohne Urtheil und Schluss, daher desshalb schon unbeweisbar.

Gemeingut des Denkens voraus, sich die Mühe sparend, längst Ausgemachtes nochmals durchzumachen; letzteres verlässt sich auf den Inhalt und Gegenstand des Bewusstseins, von dem es sich nöthigenfalls handgreiflich überzeugt. Mit der Voraussetzung geht es aber, so wie so, zu Ende. Ist doch das, was dem der Art ausgesprochenen Satze vorhergeht, bereits unmittelbar in ihm enthalten; oder es kann ihm doch unmittelbar zu Grunde gelegt werden.

Dennoch bleibt auch diese Unmittelbarkeit ein Stein des Anstosses, ruft Bedenken hervor, zieht immer wieder das Nachdenken auf sich. Und in der That, würden selbstverständliche, gangbare Voraussetzungen nie einer Prüfung unterworfen, hätten unmittelbar ausgesprochene Sätze je als letztes Wort zu gelten, dann freilich wäre es auch nicht unmöglich, jeden beliebigen Gedanken zu wagen, um einen zweiten annehmbar zu machen.

Alles kommt nun hier darauf an, welchen Standpunkt das Denken einnimmt, über welche Mittel es verfügt, welchen Zweck es vor sich hat. Je vorgeschrittener, begriffsgemässer der erstere, je unbeschränkter die Mittel, je umfassender der Zweck, desto mehr befähigt und genöthigt sieht sich das Denken, auf den letzten Grund der Voraussetzung zurückzugehen. Es muss in solchem Falle so weit gehen, als es eben nur gehen kann, selbst den unscheinbarsten Schritt nicht unermessen lassen, am wenigsten aber über die Anfangsgründe vornehm hinweggehen. Doch hat auch dieses Ausholen seine wie durch den Standpunkt, so durch Mittel und Zweck bestimmte Grenze, über welche hinausgehen, die Begriffe verwirren, das Urtheil abschwächen, den einheitlichen Abschluss preisgeben hiesse. Ganz fruchtlos gäbe sich solches, auf fremdem Grund und Boden von seinem eigentlichen Vorsatze abgekommene Denken das Ansehen der Gründlichkeit. Die Grenzen nicht in einander laufen zu lassen, muss ihm das erste Gebot bleiben.

Ist aber das Denken einerseits nicht im Stande, jedesmal auf den Urgrund der Voraussetzung zurückzugehen, so darf es auch andererseits nicht, noch braucht es stets mit dem Anfang anzufangen: es darf nicht immer wieder auf das ABC seines Bewusstseins zurückkommen — denn wie sollte es sonst mit sich und mit der Welt je fertig werden — es braucht

nicht jedesmal in die letzte Begründung und weit hergeholte Vermittelung sich zu vertiefen — denn einmal gewissenhaft bis auf den Grund gesehen, kann es sich an der nächsten Grundlage genügen lassen. Fing doch die Voraussetzung zumeist nur desshalb mit einem fraglichen Inhalt an, weil es die Endlosigkeit rückgängiger Vermittelung scheute, und lieber einer Ungewissheit sich aussetzen, als in jener sich verlieren wollte. Nur dass auf der ihr nächsten Grundlage die Voraussetzung in der That beruhe und daraus unmittelbar hervorgehe! Also der Schluss aus dem Urtheil, dieses aus dem Begriffe, der Begriff aus dem Gedanken u. s. w. Freilich lässt selbst eine solche durch den letzten Grund und die nächste Grundlage mehr oder weniger bewiesene Voraussetzung noch den letzten Schritt der Begründung vermissen.

Als dieser nun gibt sich das Sichselbstzugrundelegen zu erkennen, indem irgend ein Satz einem andern, und wieder einen andern sich selbst zu Grunde legt: also das Urtheil dem Schlusse, sich selbst aber wieder den Begriff. Und nur einzig und allein dadurch, dass der Satz, nachdem er einem andern sich zu Grunde gelegt, dadurch belehrt, sodann erst selbst wieder einem Dritten als Grundlage dient, nur dadurch dass jeder das, was er schon unmittelbar für sich gethan, sodann auf sich selbst bedacht, für einen andern thut, wird derselbe, wie durch sein Andersein begründet, so auch in einem Andern sich selbst begründend dargestellt sein. Der in seiner Voraussetzung aber so begründete Satz zum Grundsatz geworden, weist damit schon auf ein weiteres Heraussetzen hin. Denn aus dem Grundsatz muss wieder etwas hervorgehen, sonst wäre in ihm ja kein Grund. Die Begründung führt zur Folgerung als diesem ihrem Vorwärtsschreiten.

Und nunmehr erst sind zwei Sätze vorhanden, durch einander entstanden und aus einander hervorgegangen, und nunmehr kann erst die Gesetzlichkeit ihres Zusammenhanges und ihrer Entwickelung in einem abschliessenden dritten zur Geltung kommen, welcher sich in seinen Verhältnissbestimmungen in ungleich schärfer ausgeprägten Begriffen, als die der Voraussetzung und Begründung, nämlich als Bedingung und Zufall, Ursache und Wirkung, Grund und Folge einführt.

Voraussetzungslos stellt sich nur der völlig unbedingt ausgesprochene Satz heraus. In solchem Falle gibt es freilich

keine Veranlassung zur weiteren Auseinandersetzung. Denn soll es dazu kommen, so muss selbst das unmittelbar Gesetzte irgend eine Bedingung stillschweigend gelten lassen, wie denn die Annahme ausdrücklich, das bereits Erwiesene selbstverständlich die bedingungsweise Geltung eingesteht. Dagegen gilt das, was aus einem solchen Satze hervorgeht, jedenfalls nur bedingungsweise; nur wenn das Erste ist, ist auch das zweite. Ja selbst wenn A ist, muss desshalb noch immer nicht B sein, enthält das A nicht alle Bedingungen in sich, in welchem Falle, trotzdem dass A unzweifelhaft ist, B sein oder nicht sein kann. Wird aber das B nicht durch das A bedingt, so muss es irgend ein Anderes, gleichgiltig welches immer, ja selbst ein Unbekanntes, X, sein, das bedingt wird, soll die Bestimmung des A aufrecht erhalten bleiben. Bei aller Zufälligkeit des bedingungsweise Gesetzten lässt sich daher ein unerlässliches, wenn gleich nur geringes Mass der Nothwendigkeit nicht verkennen. Wenn A ist, ist auch B, oder es kann doch sein; ist es aber nicht das B, so muss es jedenfalls irgend ein Anderes sein.

Wird dagegen das bedingungsweise Gesetzte ganz unbedingt gesetzt, zugleich aber ein Anderes als dessen ursprünglicher Ausgangspunkt, der es seiner Unmittelbarkeit entreisst; so erscheint dasselbe im Verhältniss zu dem, welches seine Ursprungstätte ausmacht, als das ohne sein Hinzuthun und zwar in der Weise Bewirkte, dass die frühere Zufälligkeit als gänzlich behoben, das Ursprüngliche aber als die nothwendige Ursache des unbedingt Gesetzten ausfällt. B ist, weil A ist, und ist B, so muss A sein, oder doch gewesen sein. Aber auch hier nicht etwa, dass weil A ist, nothwendigerweise B sein müsste; das A muss nur als die unbedingt nothwendige Ursache vorhergehen, soll das B sein oder bewirkt werden, es kann aber immerhin für sich wirksam sein, ohne dass das B schon daraus hervorgegangen wäre. Also keine Wirkung ohne noch vorhandene, oder doch vorhergegangene Ursache, keine Ursache ohne wenigstens mögliche Wirkung. Der Grundsatz wird eben die Voraussetzung nie völlig los, er muss durch sie mitbewirkt werden, soll er überhaupt entstehen können, einmal entstanden aber auch selbstständig wirksam sein. Voraussetzung macht also die Bedingung des Grundsatzes, dieser wieder die Ursache von der Begründung jener aus, wodurch die Zufälligkeit be-

seitigt und die Voraussetzung als nothwendige Wirkung gesetzt wird.

Beide hängen so auf das innigste zusammen und werden im Zusammenhang ausgesprochen. Wenn B ist, ist auch C; B ist aber, weil A ist. Freilich weder die aus der Voraussetzung heraus unmittelbar hergeleitete, geschweige denn die durch den Grundsatz gebotene Entwickelung der Auseinandersetzung wird damit erschöpft. Zwar die nächste, durch die Voraussetzung selbst unumgänglich nothwendig geforderte Ergänzung: „folglich ist auch C," ergibt sich sofort als fortgesetzte Wirkung des A von selbst. Auch die volle Geltung gegenseitiger Nöthigung springt schon hier in die Augen: C ist, weil B ist, und ist C, so muss B sein, oder doch gewesen sein; ebenso muss, weil B ist, auch C sein, das eben unter der Bedingung, dass B ist, bereits gesetzt ist. Allein folgerichtig ist das C doch erst dadurch, dass es mittelbar durch das A ist, dass es durch das B vermittelt mittels des B begründet ist. Denn dieses bewirkt nicht etwa wieder unbedingt das C, wie das B durch das A bewirkt wird; sondern die Wirkung des B setzt sich ununterbrochen im C fort, das sodann aus der erlittenen Einwirkung zur selbstständigen Wirksamkeit übergeht, durch eigenes Hinzuthun aus ersterem hervorgeht, dadurch aber im Unterschiede des B als C ist. Lautet daher die weitere Folgerung: „B und C ist, weil A ist", so erscheint zwar B und C als Wirkung des A, C aber vermittelt durch das B, als seinem nächsten Beweggrund, doch auch als eine eigenthümliche Folge desselben.

Wenn B ist, ist auch C;
B ist aber, weil A ist;
Folglich ist auch C, und B und C ist, weil A ist.

Der letzte Grund, A, ist Ursache der wirklich gewordenen Voraussetzung, die ursprünglich als Bedingung eines zufälligen Dritten gilt, das sich als die unmittelbare Folgerung aus dem letzten Grunde, sowie als die ihrem vermittelten Grunde sich anschliessende und diesen in sich selbst vermittelnde Folge erweist. Das, was als Ursache und Wirkung allenfalls noch neben einander besteht, geht als Grund und Folge nothwendigerweise, und zwar nicht durch äusserlichen Zwang, sondern aus eigener Nöthigung in einander über, so zwar, dass der Grund in die Folge aufgeht; der äusserlich gesetzte und erhaltene

Unterschied entwickelt sich zu einem innerlichen und kommt damit der gesetzlich durch sich auseinandergesetzten Einheit gleich, wie denn der sogenannte Satz vom zureichenden Grunde, den bekannten Satz der Causalität und den minder beachteten des bedingungsweisen Falles vermittelt in sich enthaltend, eben das eine Denkgesetz durch die schlussgemässe Auseinandersetzung erläutert und erhärtet.

Die Voraussetzung, ihre Begründung und die aus dem Grundsatze gezogene Schlussfolgerung bilden also die Bestandtheile jeder Auseinandersetzung, welche auf eine durchgreifende, erschöpfende Darstellung ausgeht. Nur ist nicht zu übersehen, dass in jeder noch so abgeschlossenen Auseinandersetzung, dem Begriffe unendlicher Entwickelung entsprechend — „und wie B und C, ist auch D und E u. s. w.“ — immer wieder neue Ausgangspunkte sich hervordrängen; dass der den Schlusssatz vermittelnde Begriff ungeachtet aller Schlussfolgerung noch immer unvermittelt sich bethätigt, dem Schlussbegriffe selbst aber die Aufgabe vorbehalten bleibt, den letzten, in der Begründung und Entwickelung seines Inhaltes übrig gelassenen, geringeren oder grösseren Rest von Unmittelbarkeit dadurch zu tilgen, dass jeder immer wieder durch einen andern sich ergänzt und erweist, bis auf den, welcher unmittelbar der erste, Bedingung und Grund in sich selbst enthaltend, eben deshalb auch der letzte sein würde. Und nicht etwa dass das Denken an die Reihenfolge dieser Theile unabänderlich gebunden wäre, dass nicht ein oder das andere Glied übergangen, oder ein anderesmal dasselbe nicht wiederholt unterschiedlich gestaltet herausgesetzt werden könnte, dass nicht trotz aller Schlussgemässheit in jeder Auseinandersetzung eine grosse Freiheit im Denken stattfände; nur wird in solcher Darstellung nie eine Verläugnung der Denkgesetze Platz greifen dürfen, es wird nie erlaubt sein, Unmögliches vorauszusetzen, Grundsätze unmittelbar hingestellt sein zu lassen, oder die Entwickelung vor ihrem Schlusse beliebig abzubrechen.

Indem sich aber so durch Entwickelung der Satzform, der Denkgesetze und der schlussgemässen Auseinandersetzung der Begriff des Satzes, weiterhin die im Satze begriffsgemäss bestimmte Denkweise, endlich die gesetzliche Satzweise alles Schlussverfahrens nachweisen, indem sich der Begriff in

der Satzform, im Denkgesetze und in der schlussgemässen Auseinandersetzung bethätigt erweist, weiss er sich damit zugleich selbst als dieser erweiterte Begriff. Dabei bleibt der in mehr oder minder weitläufigen Auseinandersetzung vorgeschrittene Begriff in seinen Grundformen unverändert; er bleibt auch seiner durch Urtheil und Schluss bestimmten Inhaltsentwickelung trotz alles gesteigerten Inhaltsumfanges wesentlich treu. Die Idee als dieser nach Form und Inhalt erweiterte Begriff ist eben nur äusserlich vom Begriffe unterschieden, im Uebrigen aber demselben gleichgestellt.

b. Der unendliche Wissensbegriff.

Heisst es nun die eigentliche Begriffsbestimmtheit der Idee in ihrer unterschiedlichen Thätigkeitsweise aussprechen, so ist es wohl im Gedächtnisse zu behalten, dass der Begriff, durch Vermittelung des Denkens hervorgebracht, das Denken selbst zu seinem Andern macht und dieses sein Anderssein im Denken durch Urtheil und Schluss beweist; dass das Denken so dem Begriffe gemäss, so begriffsgemässes Denken, unter der Hand bereits als Wissen sich einführt, indem es sich, wo nicht ausdrücklich, so doch in verwandten Bestimmungsweisen durch das Wissen aushelfen lässt, des Begriffes selbst sich zu bemächtigen, gleichwohl aber weder im Begriffe an und für sich, noch in der Idee als erweiterter Begriff ausreicht, sich als Wissen zu erweisen. Das Wissen selbst verhält sich im Begriffe, Urtheile und Schlusse noch ganz unmittelbar, es bleibt unerkannt, ungenannt. Auch in die Entwickelung der Satzform greift es gleichsam nur aus der Ferne ein, auch im Denkgesetze und in der schlussgemässen Auseinandersetzung lässt es sich durch die Satzbewegung vertreten. Wodurch und wienach es selbst von Haus aus bestehe, woraus und worin es wesentlich bestehe, endlich worauf es losgehe und was es erreiche — das sind lauter Fragen, welche sich dem bereits aufgegangenen Wissen bei aller seiner Unmittelbarkeit wie von selbst aufwerfen.

Alles Wissen führt auf Erfahrung, Erfahrung auf Wahrnehmung, endgiltig aber auf Empfindung zurück. Denn in der Empfindung als in dem Zusammenstosse der Sinne und Dinge ersteht die Ursprungsstätte des sinnlichen Bewusstseins,

entwickelt sich die mechanische und chemische Kraft zur geistigen, kommt der Geist aus seiner Bewusstlosigkeit zu sich, entzündet sich der Naturgeist zum Menschengeiste. Freilich, den wissenschaftlichen Geist auf das unmittelbare Bewusstsein zurückführen, heisst weit ausholen. Auch liegen Sinnlichkeit des Bewusstseins und Idealität des Wissens weit genug aus einander, um mit einander wenig gemein zu haben. Gleichwohl muss das Wissen sofort in dem unmittelbarsten Schritte des Bewusstseins als in seinem Ansichsein sich gegenständlich, es muss von diesem seinem ersten Entwickelungspunkte aus des eigenen Fortschreitens jederzeit sich gegenwärtig sein, soll es am Ende nicht unbegründet und unvermittelt dastehen, wie es denn auch keineswegs von der Empfindung selbst, sondern von ihrem Begriffe, daher so zwar nicht vom Begriffe an und für sich, aber doch von dem Begriffe, wie sich derselbe durch den unmittelbar aufgenommenen Inhalt sofort bestimmt findet, ausgeht. In diesem Sinne ist und bleibt der Begriff der Grund alles Wissens, in diesem Sinne ist und bleibt aber dem Begriffe selbst nichts desto weniger die Vorstellung zu Grunde gelegt, aus welcher durch entsprechende Auseinandersetzung der Gedanke, aus dem Gedanken aber in einheitlicher Bestimmtheit seines Inhaltes der Begriff hervorgeht. Daher ohne Begriff kein Wissen, aber auch kein Wissen ohne Denken, das zum Begriffe wird; daher als nächste Grundlage des Wissens das aus dem Bewusstsein zu sich gekommene Denken, als sein Urgrund aber dieses Bewusstsein selbst; daher Selbstbegründung und eigenster Beweggrund des Wissens doch erst im Begriffe, welchen das Wissen sich selbst unterlegt, dem es sich aber auch unterordnet und das Wort für sich führen lässt. Wissen und Begriff gehen also im Anfang jederzeit von einem Andern und damit zugleich von sich selbst aus, wie denn kein Ding unmittelbar mit sich selbst anfangen, keins aus sich selbst hervorgehen oder sich selbst gebären kann, so lang überhaupt ein Anfang statt findet.

Und wie als Ausgangspunkt, ebenso stellt sich der Begriff als der Höhenpunkt alles Wissens heraus. Denn die Idee ist wieder nur der Begriff selbst in seiner vorgeschrittenen Bestimmtheit, die Idee aber wegen ihrer Idealität diejenige Form des Wissens, in welcher sich das Wissen immer wieder

nur annähernd verwirklicht, in welcher bei aller begriffsgemässen Bestimmung und Auseinandersetzung der endgiltige Abschluss des Begriffes unerreichbar bleibt. Um so weniger vermag der Begriff die Idee selbst zu überbieten, wird aber andererseits doch auch weder in der Verzweiflung über das Misslingen seines Wissens, noch in vorzeitiger Befriedigung je bleibend zur Ruhe kommen. Immer wieder treibt er selbst das Wissen, dass es sich der Idee zuwende; immer wieder geht er, sich selbst das Höchste, auf sich selbst aus.

Endlich stellt der als Ausgangs- und Höhenpunkt alles Wissens eingeführte Begriff damit auch schon seine Bedeutung als Endpunkt des Wissens in Aussicht. Und in der That, das was das Wissen im Schlusse erreicht, ist wieder nur der Begriff. Ueber den Schlussbegriff kann aber das Wissen eben so wenig hinaus, wie über sich selbst; in dem durch das Urtheil zum Schlusse gekommenen, im Schlusse selbst begründeten und vermittelten Begriffe ist es vollständig bei sich. Das Wissen schliesst sich durch den Begriff ab, und es ist selbst dieser in sich und durch sich abgeschlossene Begriff.

Einerseits so der Boden, in welchem das von allem Anfang her gelegte Samenkorn des Wissens keimt und wurzelt, aus dem es sich zur Blüthe der Idee entwickelt, zu dem es aber befruchtet und befruchtend immer wieder zurück kehrt; andererseits der Beweggrund, die treibende Kraft und der innerlichste Halt des Wissens — ist der Begriff damit eben der Grund und das Wesen (das Princip) des Wissens: nicht bloss principium, Anfang, und princeps, das Höchste, sondern auch das letzte Mittel des Wissens. *)

Und wie so Ausgangs-, Höhen- und Endpunkt, ist der Begriff auch der Schwerpunkt, auf welchem das Wissen beruht und durch den es in Bewegung gesetzt wird.

An seiner einheitlichen Bestimmtheit hat aber der Begriff sofort den Anhaltspunkt, für die Kennzeichnung des Vorganges seiner unmittelbaren Bewegungsthätigkeit. Während

---

*) Dem Wissen an und für sich ist es um sein Princip, keineswegs aber um das Princip überhaupt zu thun. In seiner Principienfrage sofort Theologie treiben und die Idee an und für sich ohneweiters als das Absolute voraussetzen, heisst eben nur aus der Noth eine Tugend machen.

sich der Gedanke der Form der Auseinandersetzung bedürftig zeigt, stellt sich der Begriff mit einem Worte dar. Nun hängt aber die Begriffsform, wie jede andere Form darin von dem ihr zu Grunde gelegten Inhalte ab; die einheitliche Bestimmtheit setzt die Inhaltseinheit voraus, hier die Begriffsform den Gedankeninhalt, der sich bereits in seiner Auseinandersetzung als ein durch sich selbst abgeschlossenes, einheitliches Ganzes zu erkennen gibt. Gerade in dem Zusammengreifen dieses Inhaltes, so dass derselbe in der einfachen Begriffsbestimmtheit als enthalten gedacht wird, besteht aber die unumgänglich nothwendige Bewegung des Begriffes, aus dem Gedanken zu sich zu kommen; gerade darin das Einen als der Beginn aller unmittelbaren Begriffsthätigkeit. Ja ob sich das Bewusstsein von Haus aus in seiner Sinnlichkeit als Empfindung, in seiner Uebersinnlichkeit als Erinnerung, im Selbstbewusstsein als Gefühl geltend macht, ob sich das Denken zunächst durch ein oder das andere unmittelbar Gedachte bestimmt findet, oder ob sich das Wissen sofort als Begriff einführt — gleichviel, jede erste geistige Thätigkeit läuft auf ein Zusammenhalten, Verknüpfen, Vereinfachen, auf eine Synthese hinaus.

In dieser einigenden Bewegung liegt aber bereits der Beweggrund zu der dem Urtheile entsprechenden Scheidung, zur Analyse des Begriffes. Den Gedanken drängt die Formvereinfachung zum Begriffe. Indessen damit, dass der Gedankeninhalt im Begriffe enthalten gedacht wird, ist er noch kein Begriffsinhalt; die einheitliche Begriffsbestimmtheit selbst bleibt so an und für sich noch leer. Der Begriff muss eben sich selbst gemäss, begriffsgemäss den Gedankeninhalt zu seinem eigenen machen und als solchen auseinandersetzen. Denn wie kein Ding in der Einheit seiner Erscheinung oder seines Wesens, ebenso wenig kann sich der Begriff in der Einheit seiner Form oder seines Inhaltes gegenständlich werden, es kann sich der Begriff so niemals sich selbst gegenüberstellen, sich nicht verdoppeln, es kann ein ungetheilter Begriff nur von einem anderen beurtheilt werden. In Betreff nun des Beweggrundes dieser seiner Theilung und der Anzahl seiner Theile findet sich der Begriff bereits durch den Gedanken vorbereitet, sofern der Gedanke, indem er eine oder die andere Vorstellung zum Inhalte seiner Auseinandersetzung

macht, aus diesem seinem Subjecte, als dem einen Theile, das Prädikat als den anderen Theil heraussetzt. Auch bethätiget sich der Begriff selbst — der sich in dieser ihn betreffenden Theilung als das Ich des Wissens gleich einer lebenden Persönlichkeit, die aus Leib und Seele besteht, gleich einer aus Materie und Geist bestehenden individuellen Lebensstufe verhält — ist er nur erst vermöge seiner einheitlichen Bestimmtheit und Inhaltseinheit auf die Entzweiung, als auf den ihm zunächst stehenden Entwickelungsfortschritt seiner Bewegung im Auseinandersetzen angewiesen, in der That seinerseits sofort als nach diesen seinen wesentlichen zwei Seiten und Richtungen von Allgemeinheit und Besonderheit, von Gattungsbegriff und Artbegriffen unterschieden. Ja um seinen Inhalt zu erschöpfen, wird er sich im Urtheile als seinem Prädikate in den zwei einander am meisten, weil grundwesentlich entgegengesetzten, gleichwohl aber einander ergänzenden Theilen seines Inhaltsumfanges heraussetzen müssen. Indessen, besteht auch so in der Entzweiung das in seinen Grundzügen der Natur entnommene Scheidungsgesetz des Geistes, der Unterschied des Natur- und Denkgesetzes stellt sich bald genug heraus: dass sofern ein natürliches Ganzes getheilt wird, wohl Theile vorhanden sind, aber kein Ganzes, sofern aber an einem solchen Ganzen die Theile bloss unterschieden werden, in Wirklichkeit nur das Ganze für sich besteht, aber nicht seine Theile, während im Geiste die Theile und das Ganze, die Zwei neben und mit dem Einen, aus dem sie hervorgehen, für sich sind, mithin gleichzeitig Drei als zusammengehörig sich einführen. Neben und mit den zwei Theilen besteht zugleich das ursprüngliche Ganze fort, so selbst zwar nur noch ein Theil von dem, was es ungetheilt ist, aber immerhin das den Zweien zu Grunde gelegte Eine, welches für das Ganze einsteht; die Theilung besteht in der Eintheilung, das Ganze, welches die Zwei enthält, vollzieht selbst die Theilung und bleibt dabei erhalten, die Entzweiung ist das Sichentzweien, das Eine selbst als Zwei und dabei doch ihre Einheit. Ja die Dreitheilung erweitert sich zur Viergetheiltheit, falls der vorausgesetzte Begriff neben den zwei Mittelbegriffen des Urtheils und dem Schlussbegriffe mitzählt. Indessen da der letzte Begriff selbst zugleich der erste ist, so bleibt doch die Dreitheiligkeit die eigentliche Wissensein-

theilung; es sind drei Theile vorhanden, von welchen sich der eine, für die andern zwei einheitliche, als das ursprüngliche Ganze einführt, ja trotz aller Theilung und Selbstbetheilung als Theil, indem er die andern zwei vermittelt in sich enthält und sich für sich bethätigt, auch endgiltig als ihr Ganzes behauptet.

Die Scheidung selbst führt so bereits die Einigung der Zwei mit einander zur Einheitlichkeit mittels eines Dritten, zur Vermittelung als der endgiltigen Wissensbewegung. Denn im Urtheile sind wohl die Theile unter einander vermittelt und mittelbar der zu Grunde gelegte Begriff durch das Urtheil; aber das Urtheil selbst ist es noch nicht in seinen Begriffen mittels des Begriffes. Gerade darin besteht aber die Aufgabe des Schlusses, unterschiedene Begriffstheile des Urtheiles, oder selbst verschiedene Urtheile, auf einander bezogen mittels eines dritten Begriffes geeint auszusprechen. Der Schluss ergibt sich als der durch und durch vermittelte Fortgang des Wissens: das Mittel, der Begriff, als sein eigenes Mittel; das Vermittelte, das Urtheil, als der in seinem Unterschiede sich selbst mittelbar gewordene Begriff; das Vermittelnde aber als der die auf einander bezogenen Theile einende Schlussbegriff. Damit ist aber auch schon die schöpferische, genetische Thätigkeit der Vermittelung aufgedeckt. Freilich, zunächst wird der Begriff selbst erschaffen. Wie das Bewusstsein als Empfindung mehr bewirkt wird, als sich hervorbringt, wie der unmittelbar gedachte Inhalt mehr aus dem Bewusstsein entsteht, als durch das Denken selbst vom Bewusstsein unabhängig erzeugt wird; ebenso findet sich der Begriff im Anfang seiner Entwickelung mehr durch den Gedanken in Bewegung gesetzt, als dass er sich selbst fortbewegt, es ergibt sich das Wissen vom Haus aus mehr als ein Werden und Geschehen, denn als ein sich selbst gegenständliches Thun und Vollbringen. Indessen bereits im Urtheil entwickelt sich der Begriff selbst, er ist für sich thätig, indem er den ihm zu Grunde gelegten Gedankeninhalt seiner eigenen Formbestimmtheit gemäss umgestaltet. Eigentlich schöpferisch geht der Begriff aber doch erst im Schlusse vor: erst der Schluss bringt einen neuen Begriff hervor, welcher, ohne durch den entsprechenden Gedankeninhalt eingeführt zu sein, mittels der Urtheilsbegriffe zu Stande kommt; erst im Schlusse erzeugt der Begriff sich selbst, indem er sich durch

eigenes Hinzuthun aus der ursprünglichen Einheit in seiner Entzweiung entwickelt, aus der Vereinigung dieser seiner Theile als sein Andersein hervorbringt, und so an und für sich als schöpferisch bezeugt. An dieser Bestimmung der Wissensentwickelung tritt denn auch sofort ganz unverkennbar die Verkehrtheit hervor: in die Analyse den ersten, in die Synthese dagegen den zweiten Schritt der Methode zu setzen, diesem aber als dritten die genetische Entwickelung anzureihen. Schon die unbezweifelte Bestimmungsweise des Wissens als Begriff, Urtheil und Schluss spricht dagegen. Denn der Begriff ist wesentlich synthetisch, das Urtheil analytisch, und nur der durch den Begriff selbst aus seinem eigenen Urtheil erzeugte Schlusss genetisch. Mit Recht heisst aber diese Begriffsentwickelung die Selbstbewegung des Begriffes: den Gedankeninhalt zusammengreifend, im Urtheil erweitert sich selbst begreifend, als Schlussbegriff aber der Inbegriff aller Entwickelung, geht der Begriff von sich aus, schreitet im Begriffe weiter, und kehrt im Schlusse wieder zu sich selbst als zu seinem Andern zurück. Wie es also nur ein Mittel gibt, zum Wissen zu gelangen: den Begriff; wie nur einen Weg im Wissen fortzuschreiten: zu urtheilen; so gibt es auch nur ein endgiltiges Wissen: aus dem Begriffe mittels des Urtheils zum Schlusse zu kommen. Darin besteht die Vermittelung des Wissens, darin, Einigung und Scheidung zugleich, die einzige Art und Weise (die Methode) des Wissens: die Art als das äusserliche Einherschreiten in Begriff, Urtheil und Schluss; die Weise als das Hervorgehen des Urtheils aus dem Begriffe und das Insichzurückgehen des Begriffes mittels seines Urtheils. *)

Und diesem Grundgesetze seiner Art und Weise zu denken, dieser Formbestimmtheit seiner Denkgesetze bleibt das Wissen treu, einen so unterschiedlichen Gebrauch es auch, je

---

*) Vermittelung ist daher nicht bloss „ein Anfangen und Fortgegangensein zu einem Zweiten, so dass dieses Zweite nur ist, sofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andere gekommen worden ist," denn das hiesse eben nur die Unmittelbarkeit schlechthin in Abrede stellen, höchstens das Verhältniss von Grund und Folge bestimmen; vielmehr muss das zum Zweiten fortgegangene Erste in sich entzweit auseinandergehen und wieder selbst, in einem Dritten geeint, mit sich zu Ende kommen, um durch und durch vermittelt zu sein.

nachdem es vorgeschritten, oder des Begriffes gerade bedürftig ist, von dieser seiner Begriffsentwickelung mache, so unzweifelhaft berechtigt es auch fertige Begriffe, Urtheile und Schlüsse voraussetze, ja statt vom Begriffe, sofort vom Urtheile oder Schlusse ausgehe. Ein andermal, weil es die nöthige Berichtigung und Ergänzung selbstverständlich erwarten darf, oder vor der Hand, so beschränkt, sich zufrieden geben muss, spricht es sich vielleicht in einer beiläufigen Begriffsbestimmung, in einem einseitigen Urtheile, oder in einem mangelhaften Schlusse aus. Nur dass dann die Sprache dem Wissen gleich komme, das in solchen Fällen bloss Gedachte nicht etwa geradezu ausschliesse, dass sich das Wissen nicht auf eine dem Sinne des Gesagten wiedersprechende Nachhilfe des Denkens verlasse, welche ungerechtfertigt, wie sie ist, der beliebigen Meinung Thür und Thor offen lässt. Uebrigens gibt das Wissen gerade damit, dass es sich wohl an seiner Gesetzlichkeit den letzten Rückhalt wahrt, gleichwohl aber nichts weniger als ängstlich, um ja nicht fehl zu gehen, stets nach dem Gesetze zu sehen braucht, vielmehr so weit seiner sicher und gewiss ist, noch im unbefangensten Sichgehenlassen sich treu zu bleiben, es gibt gerade durch eine solche bewusstlose Gesetzbefolgung den schlagendsten Beweis, vom Gesetze durchdrungen zu sein, damit aber zugleich eine Rechtfertigung des Gesetzes selbst.

Die Art und Weise zu sprechen ist aber für die Art und Weise zu denken, die Sprache für die Wissenschaft von grösster Bedeutung. Spricht doch der Geist je nach dem Standpunkte seiner jeweiligen Bildungsstufe eine verschiedene Sprache: in der griechischen Sprache die Sprache des Bewusstseins, indem er die Begriffsbestimmung der Vorstellung nicht überschreitet; in der lateinischen die Sprache des Denkens, indem die Auseinandersetzung des Gedankens die Begriffsbestimmtheit fordert und für sie das Wort übernimmt; in der deutschen aber die Sprache des Wissens, indem der Begriff selbst zum Worte kommt. Dass sich daher die deutsche Wissenschaft vor Allem deutsch zu sprechen die Ehre gebe, sich dem natürlichen Grund und Boden ihres Bewusstseins nicht entreissen, namentlich in ihrer Begriffsbestimmtheit unnöthiger Weise keine Fremdworte gefallen lasse! Und wahrlich, was der Deutsche erschöpfend und genau wissen soll, das wird er weder auf eine lateinische noch auf eine grie-

chische Begriffsbestimmung zurückführen dürfen. Denn ganz abgesehen davon, dass weder die eine noch die andere für die Schärfe seiner Begriffsbestimmung ausreicht, ψυχή z. B. zugleich Bewusstsein, Geist und Seele, *mens* zugleich Verstand, Vernunft und Geist bedeutet, wahrt sich die Wissenschaft wie an der gleichzeitig sinnlichen und übersinnlichen Bedeutung ihrer Formen den ursprünglichen Haltpunkt, ebenso an der Zweischneidigkeit ihres sinnlich-übersinnlichen Ausdruckes den Beweggrund ihrer trennenden, dabei aber zugleich vermittelt einigenden Wissensweise. Lässt man uns also die Wahl, entweder „zu den in der Wärme unmittelbarer Empfindung lateinisch oder griechisch benannten Abstraktionen der Wissenschaft" sich zu bekennen, oder der betreffenden Begriffsbestimmung erst nach langer Zeit und Uebung in deutscher Benennung Herr zu werden; so werden wir keinen Augenblick im Zweifel sein, es uns Zeit und Mühe kosten zu lassen, die Dinge beim rechten Namen zu nennen. Denn statt dass, wie man meint, durch die so möglich gewordene Erinnerung an die eigentliche, wörtliche Bedeutung des Begriffes seine Verständlichkeit gefährdet würde, statt dass dadurch, wie man behauptet, die Abstraktion, folglich der wahre Begriff verloren ginge, wird gerade erst durch das Zurückführen des Begriffes auf seine ursprüngliche sinnliche Bedeutung die Natur und das unmittelbare Wesen seiner Abstraktion aufgedeckt. Am wenigsten sollte man aber die Bequemlichkeit der bereits geläufig gewordenen Ausdruckweise als Grund gelten lassen wollen, um am vieldeutigen Fremdworte festzuhalten, das zwar ohne viele Mühe das Richtige beiläufig trifft, dafür aber niemals die volle, im Ausdrucke selbst gewurzelte und durch diese ihre Natürlichkeit auf das entsprechende Wesen ihrer geistigen Bestimmtheit angewiesene Wahrheit vertritt. Jedes Fremdwort bleibt ein Flickwort, das die Blössen der Unwissenheit nothdürftig verdeckt, ein blosses Zeichen, das seinen Werth ausser sich hat. Kann es vollgiltig übersetzt und ersetzt werden, dann ist es ohnehin überflüssig, wie z. B. Sensibilität, Reception, Empirie u. s. w. Aber auch für ein im Allgemeinen vollinhaltlich unübersetzbares Fremdwort wird sich in den besonderen Fällen seiner beliebten Anwendung immer wieder eine eigenthümlich ausgeprägte, dem jeweilig wesentlichen Inhalte entsprechende Bestimmung, somit für

das schwankende, dehnbare Kunstwort eine Mehrheit von scharf ausgeprägten Bezeichnungen finden lassen. So z. B. für den Begriff des Idealismus die unterschiedliche Bestimmtheit als Uebersinnlichkeit, Bildlichkeit, blosse Vorstellbarkeit, Denkbarkeit, Begriffsbestimmtheit, Wesenheit, reine Geistigkeit u. s. w. Denkt und versteht aber der Eine Dieses, der Andere Jenes, ein Dritter wieder etwas Anderes unter einem solchen Schlagwort, dann ist es wahrlich kein Wunder, von allen Seiten über Missverständnisse sich beklagen zu hören, auf deren Austragung genug oft alle wissenschaftliche Anstrengung hinausläuft. In seinem Sinne hat vielleicht Jeder recht, im Sinne des Begriffes aber ganz gewiss Keiner, welcher nicht den Begriff selbst sich besinnen und zum Worte kommen lässt. Freilich — Noth kennt kein Gebot, und lieber ein unersetzbares Fremdwort als eine lahme Verdeutschung.

Nicht minder unwissenschaftlich ist es, zwar deutsch zu schreiben, aber dort, wo es auf den Begriff ankommt, sich der Bildlichkeit des Ausdruckes unbedacht hinzugeben, z. B. immer wieder von Anschauung und Auffassung zu sprechen, statt die Geistesthätigkeit im Unterschiede ihres Wesens als die eine oder die andere Thätigkeitsweise des Bewusstseins, Denkens oder Wissens zu bestimmen; nicht minder unwissenschaftlich, hinter den Gattungsbegriff sich zu flüchten, statt im besonderen Falle den entsprechenden Artbegriff in der ganzen Schärfe seiner Bestimmtheit hervortreten zu lassen, z. B. immer wieder vom Bewusstsein, statt von Empfindung, Wahrnehmung, Erfahrung u. s. w. zu sprechen; nicht minder unwissenschaftlich, wesentlich unterschiedene Begriffsbestimmungen ohne Rücksicht auf ihren besonderen Inhalt die eine statt der andern, z. B. Erinnerung und Gedächtniss als gleichbedeutend zu setzen. Wie jedes Wort seinen Ort, so hat auch jeder Begriff seine Stelle, an welcher allein er vollberechtigt hervortritt und die er allein ausfüllt. Es macht aber die Eigenthümlichkeit der wissenschaftlichen Art und Weise aus, jeden Begriff für sich sprechen zu lassen, somit jedesmal nur das auszusprechen, was dem bestimmten Begriffe selbst, oder doch seinen unmittelbar untergeordneten Begriffen zusteht. Daher denn auch jeder Begriff nur so gescheidt ist, als er es vermöge seines Inhaltes sein kann, sein darf. Dünkt sich aber einer oder der andere je weise genug, mehr zu wissen, als

seinem Wesen im Grunde genommen entspricht, hält er sich für scharfsinnig genug, etwas voraus zu wissen; so wird er doch auch klug genug sein, anderen nicht vorzugreifen, somit das, was er seinem Vorwitz verdankt, höchstens anzudeuten. Gerade in der Bezähmung solcher vorlauten Genialität, welche mit Umgehung aller Entwickelung bereits in allem Anfang so weise sich dünkt, wie sie es am Ende möglicherweise werden kann, in dieser wissenschaftlichen Selbstbeherrschung und Selbstverläugnung, welche jeden Begriff für sich eintreten lässt, besteht so zu sagen die Tugend des Wissens.

Wissenschaft und Sprache hängen auf das innigste zusammen. Weder darf sich die Denklehre erlauben an der Sprachlehre vorüber zu gehen, sie muss vielmehr das Erkennen als Benennen, den Gedanken als Satzform, den Begriff als einheitliche Bestimmtheit, überhaupt die Denkgesetze als Sprachgesetze und das Denken selbst als Auseinandersetzung einzuführen wissen; noch darf es sich die Sprachlehre gestatten, die Denklehre in irgend einem Abschnitt ein für allemal abzufertigen, vielmehr muss auch sie sich an der Hand des begriffsgemässen Denkens selbst zur Sprachwissenschaft läutern. Nur eine in jedem Worte sich bewusste und wohl bedachte Sprache wird sich als wahrhaft wissenschaftlich, als durch Wissen geschaffen und als für das Wissen selbst wieder schöpferisch bewähren; nur die Wissenschaft sich befähigt erweisen, auszusprechen, was gedacht wird, aber auch zu wissen, dass und wie es begriffsgemäss gedacht ist, da nur so zu wissen sein wird, was und wie es ausgesprochen werden muss.

Endlich, findet sich sowohl der Grund und das Wesen, als auch die Art und Weise des Wissens durch den Begriff bestimmt, so wird sich wohl auch das, worauf das Wissen ausgeht und was dadurch herauskommt, die Wissenschaft nämlich, als durch den Begriff begründet, vermittelt und abgeschlossen herausstellen.

Und da heisst es denn auch den gesuchten Begriff der Wissenschaft vor Allem nach Aussen hin begriffsgemäss abgrenzen — denn nur der Begriff des Absoluten, als des einen Ganzen, ist wie in sich, so auch nach Aussen hin ohne Schranke — da heisst es den Begriff der Wissenschaft neben und mit einem andern von ihm unterschiedenen Begriffe einem Dritten, sie beide umfassenden Begriffe unterstellen. Als der

nun von der Begriffsbestimmung der Wissenschaft wesentlich unterschiedene, sich aber derselben zugleich auf das innigste anschliessende Begriff gilt ganz allgemein der Begriff der Kunst: es gelten Wissenschaft und Kunst als ein wie Seele und Leib zusammengehöriges Begriffspaar; Wissen und Können als die zwei Thätigkeitskreise, in welchen der menschliche Geist seine Idealität verwirklicht; Wissenschaft und Kunst als die zwei Hauptwerke, in welchen der menschliche Geist seine Weisheit vorträgt. Als Drittes im Bunde neben und mit der Wissenschaft und Kunst nennt man aber die Religion. Wissenschaft, Kunst und Religion — das ist allerdings keine begriffsgemässe Dreitheilung, weil überhaupt keine Eintheilung. Denn welches von den Dreien sollte wohl das zu Grunde liegende Eine sein, woraus die anderen Zwei hervorgehen und worin sie sich wieder aufgehoben finden? Welches das Ganze sein, das die anderen Zwei als Theile in sich enthält? Gehört denn die Religion selbst nicht zur Wissenschaft, wurzelt und entwickelt sie sich nicht in ihr, schliesst sie sich nicht selbst als Wissenschaft ab? So sehr sie den Glauben fordere, kann sie darin etwa erkenntniss-, gedanken- oder begriffslos vor sich gehen, ja muss sie nicht Gott erkennen, denken und wissen lernen, bevor sie sich ihm gläubig zuwendet? Wie sonst genug oft, versucht man eben auch hier den dritten Begriff zu gewinnen, indem der eine von den zwei bereits herausgesetzten Begriffen in dem einen Theile sich selbst als Ganzem an Umfang und Bedeutung gleich-, oder wohl gar der Theil über das Ganze gesetzt wird, obschon auch hier, wie sonst überall, der Geist sich in der Bestimmung und Auseinandersetzung seiner gesetzlichen Entwickelung nicht ohne Vorbild und Beispiel weiss, der Geist auch diese seine Aufgabe bereits anderweitig annäherungsweise gelöst findet. Geben sich doch die zu einander gehörigen und immer wieder mit einander genannten Begriffe des Wahren, Schönen und Guten sofort als verwandte Bestimmungsweisen jener gesuchten, das ganze Geistesleben umfassenden und es erfüllenden Ideen zu erkennen. Dass aber das Wahre zur Wissenschaft, das Schöne zur Kunst gehöre, sie bedeute und vertrete, wird als im Begriffe der Wissenschaft und Kunst gelegen ohneweiters vorausgesetzt. Dagegen scheint die Bestimmung des Guten als Wahrzeichen eines entsprechenden Dritten noch

dahin zu stehen. Indessen dass das Gute in dieser Dreitheilung den Werth und die Stellung desjenigen Begriffes für sich in Anspruch nimmt, welcher die Begriffe des Wahren und Schönen vermittelt in sich enthält, dass das Gute zugleich wesentlich wahr und schön sein müsse, während sich das Wahre wohl als gut, keineswegs aber nothwendigerweise als schön, das Schöne wohl als wahr, keineswegs aber unbedingt als gut herausstellt, diese Verhältnissbestimmung des Guten zum Wahren und Schönen weist schon auf den Rang hin, welcher dem geforderten Dritten der Wissenschaft und Kunst gegenüber zusteht. Aber auch so viel ist gewiss: einen so grossen und gewichtigen Antheil sich Wissenschaft und Kunst am Leben herausnehmen, so unbestritten sie das menschliche Leben veredeln und verschönern — sie füllen es doch nicht aus. Ja das gesellschaftliche Leben mit seiner Arbeit und seinem Genusse überwiegt weitaus räumlich und zeitlich alles wissenschaftliche und künstlerische Schaffen. Unter allen Umständen und Verhältnissen ist und bleibt aber das Leben der Grund und Boden, in welchem alles Wissen und Können Wurzel schlägt und gedeihet, seit allem Anbeginn nimmt das menschliche Leben diesen einen, zum Theile wissenschaftlichen, zum Theile künstlerischen, zum Theile aber unmittelbar praktischen Entwickelungsgang, so thatsächlich in sich und durch sich selbst unterschieden und abgeschlossen. Auch hier bethätigt und bewährt die begriffsgemässe Eintheilung ihre Gesetzlichkeit: das Eine, Ganze neben und mit seinen zwei Theilen selbst als den Dritten, übrig gebliebenen Theil zu unterscheiden, diesem Theile aber, der die andern zwei für sich seienden zugleich eigenthümlich vermittelt in sich enthält, die Bedeutung und Vertretung des Einen, Ganzen vorzubehalten. Daher Wissenschaft, Kunst und das Leben selbst, dieses in seiner Bethätigung und Gestaltung in Familie, Kirche und Staat, worin zugleich Wissenschaft und Kunst verwirklicht erscheinen, sich als die drei die Weisheit des menschlichen Lebens kennzeichnenden und sie erfüllenden Ideen herausstellen, durch welche überhaupt die Tragweite des menschlichen Geistes im Grossen und Ganzen bestimmt und erschöpft wird. Die Wissenschaft selbst scheidet sich von der Kunst ab und weist sich ihren Platz im Leben an.

Und wie nach Aussen hin von einem Andern ab- und einem Dritten zugetheilt, so muss sich die Wissenschaft selbst

eintheilen, sie muss sich als dieses nach Aussen hin abgegrenzte Eine in die Unterschiede seiner Theile auseinandersetzen, um sich in dieser ihrer Einheitlichkeit kennen zu lernen. Natürlich dass auch hier wieder der Begriff für den Eintheilungsgrund einsteht, ja indem er in seiner vorbereitenden Entwickelung als Vorstellung und Gedanke von sich weiss, damit bereits der Wissenschaft die Eintheilungsglieder in ihrem wesentlichen Unterschiede vorschreibt: die Eintheilung der Wissenschaft als Erfahrungswissenschaft, exacte Wissenschaft und Begriffswissenschaft, als diesen Unterschied aller Wissensthätigkeit. Und in der That führt alle Wissenschaft endgiltig auf Erfahrung zurück, es bewegt sich der Geist in der Erfahrungswissenschaft auf der frühesten Stufe seiner wesentlichen Bestimmtheit, auf der des Bewusstseins, das von der Sinnlichkeit ausgeht, in seiner Uebersinnlichkeit zur Vorstellung, als zum Höhepunkte seiner Entwickelung vorschreitet, welchem es auch als Selbstbewusstsein wesentlich treu bleibt. Ihr Wissen ist das Erkennen, das von Haus aus mit dem Benennen des Vorgestellten zusammenfällt; ihre schöpferische Thätigkeit höchstens ein Denken, das auf die unmittelbare Auseinandersetzung des Vorgestellten beschränkt bleibt. Daher sich Erfahrungswissenschaften eigentlich als Erkenntnisswissenschaften herausstellen, indem Erkenntniss erst als das unmittelbare Ergebniss der Vorstellung sich einführt, die Vorstellung aber diese Entwickelungsstufe der Wissenschaft wesentlich kennzeichnet und für sie vorwiegend den Inhalt hergibt. Dass sich nun mit der Erhebung der Wissenschaft zu den sogenannten exacten Wissenschaften ein weiterer Schritt ihrer Wissensentwickelung vollzieht, ist richtig. Statt wie früher in der Empfindung und Wahrnehmung, wurzelt sie nunmehr in der Vorstellung und gibt sich als ein sprachlich vermittelt mit sich fertiges Denken zu erkennen, dessen Wissen auf ein unmittelbares Begreifen hinausläuft. Daher exacte Wissenschaften als Denkwissenschaften bestimmt werden sollten, als in unmittelbar herausgesetzten Begriffen schaffende, denkende Wissenschaften, welche ihre Lehrsätze zwar den Denkgesetzen gemäss aufstellen und auseinandersetzen, aber ihrer ursprünglichen Unmittelbarkeit wegen sich für die Darlegung ihrer Nothwendigkeit mit dem Beweise per absurdum begnügen müssen. Erst als Begriffswissenschaft kommt die Wissen-

schaft zu sich selbst, erst als Begriffswissenschaft ist sie Wissenschaft κατ' ἐξοχήν, eigentliche Wissenschaft, welche nicht bloss Wissen schafft, sondern auch von der in ihrer Begriffsgemässheit schöpferischen Denkthätigkeit weiss, Wissenschaft, die im Begriffe denken, dieses ihr Wissen beweisen und damit Wahrheit lehrt. Während der Begriff in die Erkenntniss- und Denkwissenschaften von Aussen her eingreift, das erkennende und denkende Ich an die Stelle des Begriffes tritt; übernimmt der Begriff in seiner Wissenschaft selbst das Wort, bestimmt sich, setzt sich auseinander und nimmt sich endgiltig zusammen, damit das schöpferische Wissen selbst. Geradezu begriffslos sind daher die Erkenntniss- und Denkwissenschaften wohl nicht, nur wissen sie nichts vom Begriffe, während die Begriffswissenschaft in ihrem eigenen Entwickelungsgange auch als Erkenntniss- und Denkwissenschaft sehr wohl von sich weiss.

In der That ist es daher wieder nur der Begriff, welcher die Wissenschaft zu einem Ganzen abschliesst und ihr damit erst zur vollen Geltung ihre Bestimmtheit als einer in sich unterschiedenen Einheit verhilft, als welche sie sich bereits durch die Art und Weise ihrer Wissensentwickelung einführt, sofern sie von dem einem ursprünglichen Grund und Boden des Bewusstseins ausgeht und von da aus ohne Unterbrechung Schritt für Schritt im Denken zu jenem Höhenpunkte vordringt, der mit der Idealität des Begriffes zugleich seine Unerreichbarkeit, und damit trotz aller früheren oder späteren Erweisbarkeit das Ende seiner Wissbarkeit bekennt. Die Wissenschaft, ausgegangen von einem bestimmten Begriffe, der ihre ganze Ausführung durchdringt und beherrscht, weiss diesen Begriff auch als ihr Ergebniss und damit sich selbst im Abschluss ihrer einheitlichen Entwickelung, welcher dieser ihr Schlussbegriff Namen und Titel verleiht.

Indem sich aber die Wissenschaft als ein durch den Begriff umschriebenes, begriffsgemäss in sich gegliedertes, begriffseinheitliches Ganzes weiss, bestimmt sie damit U m f a n g u n d Z i e l (das System) d e s W i s s e n s: der Begriff, Grund und Wesen und Art und Weise des Wissens, ist eben so sehr sein Umfang und Ziel, das Wissen selbst aber, damit zum Begriffe gekommen, nicht bloss, wie früher, das unmittelbare Wissen des Begriffes, vielmehr ein Wissen, das sich selbst

begriffsgemäss erweist: der Wissensbegriff des Wissens Begriff und vom Wissen selbst der Begriff. Gleichwohl eben wegen der unüberwindlich gebliebenen Unergründlichkeit seines Wesens; desgleichen wegen der Art und Weise seines Entwickelungsfortschrittes, die trotz aller Vermittelung am Ende immer wieder unmittelbar vor sich geht; vor Allem aber wegen der Unerfüllbarkeit seines Umfanges und der Unerreichbarkeit seines letzten Zieles bekennt sich der Begriff zugleich als unendlicher Wissensbegriff, und damit wesentlich als Idee.

Weit entfernt also, dass sich das Wissen vermässe, den Begriff des Absoluten, des einen ersten und letzten in sich einheitlichen Ganzen, endgiltig beweisen und damit etwa sich selbst als absolut begreifen zu wollen! Immer wieder bekennt es sich trotz aller Vollkommenheit als unvollendet; immer wieder wird es genöthigt in eine neue Entwickelungslaufbahn einzulenken, oder auf frühere ergänzend zurück zu kommen; immer wieder taucht ein neues Ziel vor ihm auf, welches das Endziel hinausrückt.

Das Wissen wird eben nie mit sich fertig.

c. Der Zweckbegriff.

Mittels des Wissensbegriffes kommt die Idee wie einerseits zum Begriffe des Wissens, so andererseits zum Wissen von sich selbst. Sich selbst weiss sie aber auf dem Höhenpunkte der Entwickelung als das Ideal des Wissens, welches ein für allemal unerreichbar bleibt. Und in der That über das Wissen hinaus gibt es keine Geistesthätigkeit, welche das Wissen im Begriffe überträfe. Der den Wissensinhalt möglicherweise überbietende wissenschaftlich vermittelte Glaube sinkt sofort ohne die Möglichkeit einer begriffsgemässen Beweisführung und ohne begriffsgemässen Abschluss zu einem unwissenschaftlichen Denken herab.

Gleichwohl ringt die Idee nach Verwirklichung. Auch wusste sie dieselbe, bei aller aufrecht erhaltenen Idealität, von jeher in Kunst und Wissenschaft und im Leben selbst zu erreichen. Denn obgleich keineswegs geradezu das Ideale, war die Idee doch jederzeit im Realen, ja sie selbst ist so das einzig Wirkliche, so sehr sich auch die besondern Formen

der Erscheinung als trivial, als keineswegs makellos und unübertrefflich herausstellen.

In der Begriffswissenschaft handelt es sich aber selbstverständlich nur um die Verwirklichung der Idee in der Wissenschaft. Und da heisst es die Begriffswissenschaft in Betreff des zu Grunde gelegten Inhaltes bestimmen und auseinandersetzen, um sie in ihrer Verwirklichung zu begreifen.

Als einheitliches Ganzes des Wissens hat aber die Wissenschaft Alles zu wissen, was überhaupt im Leben und vom Leben zu wissen ist, im Grunde also das Leben selbst, als den vollgiltigen Inbegriff und die endgiltige Bestimmtheit alles Wissbaren. Daher es die Wissenschaft im Grossen und Ganzen vor Allem als Wissenschaft des Lebens bekennen, daher es den Begriff des Lebens, wie als den unmittelbar ersten, ebenso als den höchsten und letzten Begriff für die Begriffsbestimmung alles Wissens anerkennen heisst. Auf jeder Entwickelungsstufe, wie auf der einzelnsten und besondersten, ebenso auf der allgemeinsten, ist und bleibt die Wissenschaft am Ende ein durch den Lebensinhalt bestimmtes Wissen, ist und bleibt sie die eine Form des Lebens, in welche das Leben selbst, so nach der einen Richtung hin wesentlich bestimmt, vollinhaltlich aufgeht.

Indessen, der Begriff des Lebens wird in seiner ununterschiedenen Einheit eben so wenig zu wissen sein, als irgend ein anderer in seinem Urtheil noch dahin gestellter Begriff das Leben im Ganzen, ohne es in seinen Theilen zu unterscheiden, eben so wenig zu begreifen sein, als irgend ein anderes Ganzes. Auch lässt das Leben selbst in jeder Entwickelungsstufe seinen Wissensunterschied immer wieder einestheils als materiellen, andererseits als geistigen Antheil hervortreten; es kommen Materie und Geist von jeher als die zwei Hauptunterschiede jeder Lebensstufe und des Lebens selbst unter manichfaltigster Form immer wieder zur Geltung. Als Theil des Lebens aber selbst lebensvoll führt sich die Materie so als Natur, der Geist als menschlicher Geist ein: die Natur als Materie und Geist, dieser als Kraft bestimmt; der menschliche Geist einerseits als leiblich vermittelter, andererseits als idealer Geist. Wie sich nun das Leben selbst in seinem es wesentlich kennzeichnenden und erschöpfenden Unterschiede zunächst als Natur und Geist zu erken-

nen gibt; so wird sich auch die den ganzen Lebensinhalt umfassende Wissenschaft in ihrem wesentlichen Unterschiede als Naturwissenschaft und Wissenschaft des Geistes bestimmen müssen.

Indem aber die Wissenschaft, welche diese aus dem einheitlichen Lebensprocesse herausgesetzten Begriffe der Natur und des Geistes im Lebensbegriffe vermittelt enthalten weiss, ihr Wissen von der Natur und vom Geiste im Leben selbst als bethätigt und verwirklicht erweist, erhebt sie sich selbst zur Lebensweisheit, als zum dritten, die frühern zwei einigenden Theile der ganzen Begriffswissenschaft. Die Wissenschaft besteht nicht bloss im Wissenschaffen, sondern eben so sehr im Wissen, wie es sich in der Bethätigung als schöpferisch bewährt; das Wissen selbst wird werkthätig, praktisch und nimmt Sein und Art der Weisheit auf sich; die Begriffswissenschaft begreift nicht bloss das Leben, sie lehrt ihren Begriffen im Leben auch Geltung zu verschaffen.

Naturwissenschaft, Wissenschaft des Geistes und Lebensweisheit — das sind also die drei Haupttheile, welche durch die auf den Begriff gegründete Eintheilung, Umfang, und Ziel der Begriffswissenschaft vollgiltig bestimmen, und die auch wieder, jeder selbst für sich, so begriffsgemäss sich auseinandersetzen lassen: die Naturwissenschaft als Wissenschaft von der Materie und Kraft, welche Theile sie als Wissenschaft der Natur im engeren Sinne in den Naturelementen, den Naturgesetzen und den drei Naturreichen lebensvoll vermittelt darstellt; die Wissenschaft des Geistes, indem sie sich aus der Wissenschaft des Bewusstseins zu ihrer eigenen vorgeschrittenen Besonderheit erhebt, sodann aber sich selbst sammt der Wissenschaft des Bewusstseins in die Seelenlehre aufhebt; endlich die Lebensweisheit als Welt- und Gottesweisheit, welche Theile sie in der Weisheit des menschlichen Lebens als bethätigt erweist.

Und indem so der Wissensbegriff selbst die Mittel hergibt, sein Ziel, die Wissenschaft zu erreichen, die Idee sich aber in der Wissenschaft nicht bloss mittels ihrer Form als Begriffswissenschaft, vielmehr zugleich mittels ihres Inhaltes als Naturwissenschaft, Wissenschaft des Geistes und Lebensweisheit ihrer Verwirklichung zuführt, bestimmt sie sich damit bereits als den Zweckbegriff alles Wissens: sowohl als

Zweck des Begriffes, wie auch als Begriff des in der Begriffswissenschaft verwirklichten Wissenszweckes.

Der Begriff des Zweckes und seiner Mittel setzt sowohl den Begriff des Zieles und seiner Wege als auch den Begriff des Umfangs und seiner Mitte voraus, wie sich denn ja der Zweckbegriff, indem er aus dem Wissensbegriffe hervorgeht, zufolge der Vermittelung des Umfangs und Zieles des Wissens, bereits im Vorhinein als erreichtes Ziel und erfüllter Umfang wie von selbst einstellt. Der Zweck selbst ist zunächst der Mittelpunkt des Umfanges, der alle von dem Umfang auslaufenden Strahlen in sich zusammen fasst, aber auch von sich aus den Umfang zum Mittel seiner Entwickelung macht; der Zweck selbst ist das festgesetzte Ziel für alle zu ihm führenden Wege, aber auch der Preis und die Verwerthung des erreichten Zieles; der Zweck selbst ist die von den Mitteln bloss vorausgesetzte eigene Vermittelung, aber auch die Verwirklichung dieser Selbstvermittelung. Daher denn auch der Zweckbegriff ebenso an der Spitze, wie am Ende aller Wissensentwickelung steht, daher ebenso das Erste, wie das Letzte, das Erste, weil das Letzte aller Wissenschaft ausmacht.

Als Zweck des Begriffes erweist sich aber zunächst der Schluss, der Begriff selbst als Zweck im Schlussbegriffe, welchem als seine Mittel die Urtheilsbegriffe zu Gebote stehen, als Endzweck des Begriffes aber die Idee, welche den Begriff als ihr zweckgemässes Mittel voraussetzt und für sich benützt, selbst so der Endzweck aller besondern Zweckbegriffe, obschon in diesem Zwecke trotz aller Begründung und Vermittelung, eben wegen ihrer unendlichen Entwickelungsfähigkeit und wegen der Unerreichbarkeit ihres endgiltigen Abschlusses, nie verwirklicht. Daher sie auch nie zum Mittel anderer Wissenszwecke herabsinkt, so ein für allemal Zweck ist und bleibt, so allein für den Begriff des Wissenszweckes einsteht; daher sie sich als Zweck des Begriffes als die Idealität des Begriffes, aber auch als die Realität dieser Idealität und damit eben als Begriffswissenschaft einführt, gleichwohl aber, obschon in der Wissenschaft, diesem einem Hauptantheile des menschlichen Lebens, verwirklicht, doch wieder das eine Hauptmittel abgibt, durch welches das Leben selbst seine Zwecke erreicht.

Der erweiterte Begriff, der unendliche Wissensbegriff und

der Zweckbegriff — das ist aber die Idee selbst, so durch und durch Begriff, in aller ihrer Auseinandersetzung, in allem ihrem Wissen, in aller ihrer Zweckbestimmung vom Begriffe ausgehend, im Begriffe sich entwickelnd und durch den Begriff abgeschlossen, gleichwohl aber durch ihre Unergründlichkeit, unendliche Entwickelungsfähigkeit und den unerreichbaren Abschluss vom Begriffe wesentlich unterschieden.

3. Die Kategorie.

Mit der Idee ist das Wissen wohl fertig, mit sich selbst ist es das Wissen aber noch immer nicht. Denn so sehr es die Idee als unerreichbaren Begriff von sich, sich selbst aber als Wissenschaft in ihrer Thätigkeit abgeschlossen erweist — weder braucht es desshalb darauf zu verzichten, den Begriff von sich noch anderweitig zu bestimmen, noch kann es sich berühmen, sich in seiner Thätigkeit bereits durchaus gegenständlich, bereits als Selbstbethätigung erwiesen zu haben. Ja, obgleich es am Begriffe seine unmittelbare Grundlage und den eigentlichen Beweggrund sich wahrt, wird es ihm doch auch um den Nachweis der möglichst durchgeführten Vermittelung dieser seiner Begründung, somit um den ursprünglichen Grund und Boden und um seine daraus hergeleitete Entwickelung zu thun sein müssen.

Das heisst eben fragen, das heisst wissen wollen: in welchem Verhältnisse das Wissen zum Denken und zum Bewusstsein stehe, wiefern es sich schliesslich an und für sich verhalte.

a. Das im Bewusstsein enthaltene Wissen.

Indem das Wissen zum Bewusstsein, woraus es durch das Denken vermittelt hervorgeht, zurückkehrt, ist es ihm also nunmehr nicht um das Bewusstsein, sondern um sich zu thun. Und es könnte scheinen, als ob der allererste Schritt des Wissens überhaupt darin hätte bestehen sollen, anstatt im Begriffe und in der Idee seiner Thätigkeit sich zu überlassen, sofort als im Bewusstsein und Denken bethätigt sich aufzusuchen; es wäre aber gleichwohl doch nur der unüberlegte Sprung gewesen, sich selbst in der Wissenschaftlichkeit des Bewusstseins und Denkens ganz und gar uner-

wiesen vorauszusetzen. Muss doch das Wissen sogar jetzt noch darauf verzichten, unverweilt mit sich selbst sich zu beschäftigen; muss es doch wie von dem eigenen Begriffe, so auch von dem begründenden des Bewusstseins und dem vermittelnden des Denkens Grund und Wesen, Art und Weise, Umfang und Ziel nachweisen, um so unmittelbar bethätigt, endlich sich selbst bethätigend erweisen zu können.

Obwohl nun der Inhalt jedes Begriffes — zunächst seiner durch die zu Grunde gelegte Wahrnehmung entstandenen Benennung entnommen, damit im Zusammenhange aber erst zu der von der Sinnlichkeit abgezogenen Geltung des Ausdruckes emporgehoben — seine entsprechende Form heraussetzt, so sind es doch nur einzelne Begriffe, in welchen sich diese Bestimmtheit so weit erhält, dass schon der unmittelbare Ausdruck selbst auf das Wissen um den Inhalt hinweist. Gestützt nun auf eine dieser unmittelbaren Erkenntniss entnommenen und glücklich gebildeten Benennungen, welche sowohl ihren sinnlichen, als auch den übersinnlichen Inhaltsantheil ausdrücklich vertreten, gehört aber ganz entschieden die Begriffsbestimmung des Bewusstseins hierher, sofern dieses sofort den Zusammenhang mit dem Wissen als unmittelbarer Voraussetzung seiner Begriffsbestimmung betont, zugleich aber als eine Art Wissen sich einführt, dessen Weise es ausmacht, unmittelbar oder mittelbar an das, was ist, sich zu halten, daher so selbst in das Dasein den äusserlichen Beweggrund, in die mehr oder minder vermittelte Gewissheit aber sein eigentliches Wesen zu setzen.

Die im Begriffe und in der unmittelbar hervorgetretenen Thätigkeit des Bewusstseins begründete Eintheilung als sinnliches, übersinnliches und als Selbstbewusstsein vorausgesetzt, verlegt das Bewusstsein ganz richtig den ersten, naturgemässen Schritt in die Geltendmachung der Sinne, mit welchen es zugleich die Dinge als unmittelbaren Gegenstand ihrer Thätigkeit in Zusammenhang bringt, so sich durch die Bestimmung der Sinnendinge den einen in sich geschiedenen Inhaltsantheil des vorausgesetzten Begriffes der Empfindung kenntlich machend. Freilich der nähere Zusammenhang und das Zusammenwirken der Sinne und Dinge, also das, was die Empfindung wesentlich ausmacht, bleibt noch dahingestellt. Aber indem das Ding als Sinnenfälliges und seine Wirkung

als Sinneseindruck bestimmt wird, vollzieht sich damit der zweite entscheidende Schritt des in seinem Urtheile sich gegenständlichen Begriffes der Empfindung, welcher auch schon die Forderung einer endgiltigen Vermittelung befürwortet. Denn nicht dass die Bestimmungen des Sinnenfälligen und des Sinneseindruckes, einfach zusammengenommen, den Begriff der Empfindung ausmachen, oder dass der Begriff der Einheit nur das namenlose Band oder blosse Gefäss für diesen Inhalt wäre; es musste die Vermittelung der betreffenden Inhaltstheile unter einander, hier der wirksame Ausdruck des Sinneseindruckes an dem Sinnenfälligen herausgesetzt sein, damit ihr begriffsgemässer Abschluss zu Stande komme.

In gleicher Weise geht das Bewusstsein in der Folge stets zu Werke: einerseits geht es von einem erschlossenen Begriffe aus, andererseits setzt es sich immer wieder einen andern, so gut wie noch unbekannten Begriff als Ziel, behufs dessen Erreichung es die weitere Begriffsauseinandersetzung vornimmt. Den Begriff der Wahrnehmung erlaubt sich daher das Bewusstsein nicht auszusprechen, bevor es denselben nicht seinem Urtheile gemäss erschlossen; es erlaubt sich nicht, den Begriff vorauszusetzen und damit zugleich den Inhalt desselben Begriffes für herausgesetzt zu erachten; es begnügt sich nicht den späteren Schlussbegriff als geradezu aus dem früheren hergeleitet, jenen etwa als eine besondere Bestimmtheit von diesem auszusprechen, wie es denn überhaupt, trotz der freien, dem jeweiligen Inhalte entsprechenden Entwickelungsweise, die Gesetzlichkeit des Vorganges durch die nothwendige, äusserlich festgewordene Art des Wissens nie ausser Acht lässt.

Dass aber durch die Wahrnehmung der Wirkungskreis seiner Sinnlichkeit nichts weniger als erschöpft sein werde, dessen konnte das Bewusstsein im Hinblick auf die Begriffsgemässheit, welche zwei zu einander gehörige Begriffe durch einen dritten abzuschliessen vorschreibt, im Voraus gewiss sein. Diesem Begriffe entspricht denn auch der der Erfahrung. Denn einerseits bringt es das Wissen im Bewusstsein über den Begriff des Raumes und der Zeit sowie über den beiden zu Grunde liegenden Begriff der Bewegung hinaus keineswegs zu umfassenderen, endgiltigeren Begriffen; andererseits wird der Sinnlichkeit des Bewusstseins, zum Theile

durch das Hereindringen übersinnlicher Thätigkeit, zum Theile aber durch ihr unmittelbares Sichhinwenden zum Selbstbewusstsein ein Ende gemacht. Ganz begriffsgemäss erachtet sich daher die sowohl Empfindung als Wahrnehmung vermittelt in sich enthaltende Erfahrung dem sinnlichen Bewusstsein gleich.

Und wie das sinnliche, in gleicher Weise setzt sich das übersinnliche Bewusstsein auseinander, an jenem nicht nur die Grundlage, sondern auch sein Vorbild sich wahrend. So stimmt die Erinnerung mit der Empfindung überein, erscheint gleich ihr als erste Entwickelungsstufe und hält sich noch an vorhandene Dinge, ist aber doch sofort als nur noch halb sinnliche Versinnlichung, bestimmter noch als das Merken sinnlich vergangener Gegenstände von ihr wesentlich unterschieden. Ebenso entspricht der Vorgang und gewissermassen auch das Ergebniss der Vorstellung dem Vorgang und Ergebniss der Wahrnehmung, sofern wie dort der Gegenstand, so hier das Bild den Inhalt des Bewusstseins ausmacht, wie dort ein von der Empfindung unabhängiges Gewahrwerden der Gegenstände, so hier das vom Bilde abgezogene Vorstellungszeichen hervortritt. Endlich wie Erfahrung zunächst als Inhaltserweiterung der Wahrnehmung, aber auch als selbstständiger Abschluss der Sinnlichkeit sich darstellt; ebenso bethätigt sich die Erkenntniss als eine den Inhalt und die Form betreffende Ausführung der Vorstellung, wodurch der Zielpunkt der Uebersinnlichkeit, Sprache, damit aber das Namhaftmachen der Gegenstände erreicht wird. Mit Recht werden daher Erfahrung und Erkenntniss als einander ergänzende und das Bewusstsein wesentlich bestimmende Entwickelungsstufen zusammen genannt und mit einander geltend gemacht.

Schliesslich kommt die Vermittelung von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit im Gefühle zum Vorschein, indem sich das Gefühl als körperliches und körperlich nicht fühlbares heraus-stellt. Zwar eigentliche Vermittelung findet damit noch nicht statt, da das Gefühl für die Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit eben nur einen Vereinigungspunkt hergibt; aber indem es sich in seiner gleichzeitigen Rückwirkung auf Körper und Geist, als Wohl- und Unwohlsein auseinandersetzt und diesen Unterschied in dem Gemeingefühle des Sichbefindens wieder zur Einheit auf-

hebt, erhält doch so nicht nur das unauflösliche Hand- in Handgehen der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, sondern auch das Gefühl selbst als eine besondere Stufe des Selbstbewusstseins seine Bestätigung. Denn gegenüber früheren, unmittelbar bethätigten Entwickelungsstufen erweist sich die Bethätigung nunmehr als Selbstthätigkeit, und damit als sich gegenständliches Thun. Gleichwohl lässt sich erst durch die Besinnung das Fürsichsein des Bewusstseins, hinterher aber ungeachtet aller vermittelnden Ueberzeugung immer wieder nur seine unüberwindlich gebliebene Unmittelbarkeit sicherstellen. Die Gewissheit bleibt eben unbeweisbar.

In dieser Art und Weise aber, sich jederzeit durch eigenes Urtheil zum Schlusse zu bringen, einen Schlussbegriff aus dem andern zu folgern und in jedem vorgeschritteneren den frühern vermittelt aufzuheben, besteht die begriffsgemässe Entwickelung des Bewusstseins.

Kein Schritt wurde ziellos zurückgelegt. Immer setzt das Bewusstsein den Begriff voraus, welchen es zu erreichen strebt, niemals schreitet es ins Ungewisse vor, so sehr es zuweilen im Zweifel sein mochte, welchen Plan es zu befolgen, welchen Weg einzuschlagen habe, um sowohl dem Begriffe gemäss zu verfahren, von dem es ausgeht, als auch jenem zu entsprechen, welchen es als nächstes Ziel zu erreichen hofft. Dass nun jedes gewonnene Ziel immer wieder einen neuen Standpunkt gewährt, von dem aus es ein weiteres Ziel ins Auge fassen, behufs dessen Erreichung einen neuen Plan entwerfen heisst, bis das letzte Ziel des Bewusstseins erreicht ist; dieser rastlose Drang des Bewusstseins liegt in seinem Entwickelungsgange selbst, welcher es nur in einem möglichst erschöpfenden Abschluss zur Ruhe kommen lässt. Mit solchem den ganzen Umfang bemessenden Endziele ist aber schon der Zweck des Bewusstseins erreicht, um dessentwillen der Weg zurückgelegt wird, welcher zum Ziele führt, und der selbst das letzte Mittel bietet, den Zweck zu erfüllen. Hat doch das Bewusstsein wie das Ziel, ebenso den Zweck in sich selbst; ist es ihm am Ende doch nur um sich zu thun, setzt es doch in allem Anfang das Endziel seiner Entwickelung voraus. Nur dass es, bevor es diesem letzten Ziele nachgeht, unverdrossen Schritt für Schritt die nächsten Zielpunkte bereits erreicht habe, um am Schlusse nicht überstürzt und lückenhaft dazustehen.

Freilich, auch nur seinen unmittelbarsten Zwecken vollständig zu genügen, kann das Bewusstsein von sich nicht behaupten, obschon es andererseits eben so weit von dem Zugeständnisse entfernt ist, als ob es dem Wesen der Dinge geradezu fremd bliebe. Gibt es sich doch nicht zufrieden, diese, wie sie empfunden werden, wahrzunehmen, bleibt es doch nicht an der Schale hängen, sondern dringt theilend und die Theile wieder zerlegend in die Gegenstände ein, indem es auf die vorgefundene Bewegung den Grund aller ihrer Wirksamkeit und Thätigkeit zurückführt; gelingt doch das, was zu erreichen dem sinnlichen Bewusstsein versagt bleibt, annäherungsweise der Uebersinnlichkeit, nämlich in Erinnerung früherer Vorgänge sowohl die unbegrenzte Theilbarkeit, als auch den unlösbaren Zusammenhang der Bestandtheile, sowohl das Fürsichsein der übersinnlichen Thätigkeit, als auch ihre bleibende Abhängigkeit von der sinnlichen dem Begriffe zugänglich zu machen und damit das Wissen von der Wesenheit der Gegenstände zu ergänzen.

Mit jeder an den Dingen bethätigten Bewusstseinsstufe wird aber zugleich ein oder der andere Zweck des Bewusstseins selbst erreicht, mit jedem solchen Zwecke wieder ein Mittel gewonnen, bis endlich das Bewusstsein, bei sich selbst angelangt, von seiner Thätigkeit überzeugt und seiner Selbstständigkeit und der Gegenständlichkeit für sich gewiss, in sich selbst das Mittel findet und sich selbst als Zweck setzt, welchen Zweck zu überschreiten, ohne sich selbst aufzugeben, es zwar nie fähig sein wird, dessen Erkenntniss zu erweitern ihm aber immer wieder unbenommen bleibt.

Durch die Begriffsbestimmung, begriffsgemässe Entwickelung und durch den Zweckbegriff des Bewusstseins wird aber das im Bewusstsein enthaltene Wissen ausser allen Zweifel gesetzt, und damit zugleich der Nachweis von der Wissenschaftlichkeit des Bewusstseins als ein unmittelbarer Nachweis des Wissens selbst geführt.

b. Das Wissen vom Denken.

Dass der Begriff des Denkens, gleich dem des Bewusstseins, zunächst den durch seine Bestimmtheit unmittelbar gesetzten Inhalt sich wahre, gleichwohl aber in den diesem sinnlich

bedingten Ausgangspunkte entwachsenen, vergeistigten Antheil desselben sein Wesen setze, dass das Denken überhaupt nur durch einen streng begriffsgemässen Vorgang sein Ziel und seinen Zweck erreiche — diese in ihrer Gesetzlichkeit durch den Begriff des Bewusstseins bereits vertretene Bestimmung, Entwickelung und Abschliessung wird als selbstverständlich übergangen.

Vor Allem heisst es hier den innigen Zusammenhang des Denkens und Bewusstseins abwägen.

Und da behauptet sich denn das Bewusstsein sofort als eine für sich bestehende Entwickelungsstufe des Geistes, die zwar ursprünglich von Aussen her bedingt und schliesslich durch ein Drittes beendigt wird, in ihrem Verlaufe aber nichts desto weniger selbstständig sich entwickelt, ohne mit dem Denken etwas gemein zu haben. Denn ein Ding empfinden, heisst doch nicht es denken, noch muss Denken mit Empfindung verknüpft sein. Ebenso geht das Wahrnehmen recht gut ohne Denken von Statten, geschweige denn dass es selbst Denken wäre, obgleich es durch das Unterscheiden und Vergleichen der Gegenstände auf den Vorgang des Denkens bereits hinweist, überdies der Denkthätigkeit auch mehr Zeit gewährt, sich mitzubethätigen. Am wenigsten möchte allerdings eine vorgerückte Erfahrung in der Ermittelung von Thatsachen und in der sich thatsächlich gewordenen Selbstthätigkeit das Denken missen können, obschon auch hier die Nothwendigkeit einer unbedingten Hilfsleistung des Denkens nicht besteht. Gleiches gilt vom übersinnlichen Bewusstsein, welches, je weniger vorgerückt in seinen Entwickelungsstufen, desto weniger des Denkens bedürftig, ja selbst auf dem Höhepunkte seiner Entwickelung sich selbst genug ist. So wird ein Gegenstand zur Erinnerung gebracht und vorgestellt, ohne nothwendigerweise etwas dabei zu denken; so tritt, indem Gegenstände erkannt und benannt werden, im Unterschiede des durch den Satz vertretenen Denkens die Eigenthümlichkeit des Bewusstseins bestimmt genug hervor. Dass auch das Selbstbewusstsein das Denken vermissen lasse, beweist schon das in einem Aufschrei zusammengepresste Gefühl. Ob aber ebenso leicht, ja ob überhaupt Besinnung ohne Denken vor sich gehen werde, das ist allerdings eine andere Frage. Unbedenklich muss man zugeben, dass dieselbe dem Denken sehr

nahe stehe, ihre vorgeschrittene Thätigkeit das Denken nicht entbehren könne. Wenigstens die Auseinandersetzung des Gefühles mit der Erfahrung und Erkenntniss geht nicht als eine blosse Thätigkeitsweise dieser Entwickelungsstufen des Bewusstseins vor sich. Eben so wenig wird sich Besinnung in der vorgeschrittenen Weise ihres Fürsichseins ohne Denken forthelfen; eben so wenig Ueberzeugung und Gewissheit, wodurch das Bewusstsein schliesslich zu sich selbst kommt. Mit einem Wort: je vorgeschrittener das Bewusstsein, desto weniger kann es das Denken entbehren, ohne doch je völlig davon durchdrungen zu sein, oder darin völlig aufzugehen.

Andererseits hängt das ursprüngliche Hervortreten des Denkens der Art vom Bewusstsein ab, dass ohne vorhergegangenes Bewusstsein Denken gar nicht möglich wäre. Sowohl die Form als auch der Inhalt des Denkens weist darauf hin. Denn der Satz, die Form des Gedankens, ist ohne dass einzelne Worte, welche seine Grundbestandtheile ausmachen, bereits herausgesetzt sind, nicht fertig zu bringen, während sich doch das Denken selbst mit dem Benennen der Dinge und ihrer Erscheinungen nicht abgibt; ebenso muss dem gedachten, am Worte selbst hängenden Inhalt eine Wahrnehmung oder Vorstellung vorhergehen, ohne dass doch diese Thätigkeit dem eigentlichen Wirkungskreise des Denkens zukömmt. Wie das Bewusstsein das Vorhandensein der Sinne und Dinge als unabweisbare und jederzeit beweisbare Bedingung seiner Thätigkeit fordert; so das Denken das Bewusstsein als seinen Grund und Boden, in welchem es wurzelt, und woraus es, von dessen Inhalt erfüllt und durch denselben getrieben, hervorgeht. Sonach weit entfernt mit sich selbst anzufangen, oder von sich selbst auszugehen, weit entfernt bedingungslos und ohne Vorlage zu sein, fordert das Denken vielmehr die Voraussetzung des Bewusstseins für sich, und zwar die unbedingte, nothwendige Voraussetzung, ohne welche es niemals hätte entstehen können.

Mit einem nun so dem Namen nach bekannten, in seinem Verhältnisse zum Bewusstsein und damit zum Theile schon in seinem Thun erkannten Denken, welchem sein vollgiltiger Begriff als ein zu erreichendes Ziel wohl vorschwebt, dessen Entwickelung und Schlussfassung aber noch ungewiss ist, wird dem um sein Fortkommen besorgten Wissen freilich nicht sehr gedient sein. Denn auch nur dem Namen nach solcher

unmittelbar vorausgesetzter und oberflächlich herausgesetzter Begriffe sich zu bedienen, bleibt dem begriffsgemässen Vorgehen mit Recht bedenklich.

Kann aber das Bewusstsein durch sich selbst nicht Denken werden, denn es kann ja nicht über sich hinaus, und ist das Denken eben so wenig im Stande, unmittelbar von sich auszugehen, denn es ist ja selbst erst im Entstehen, wo liegt da der Ausweg, um fortzukommen?

Spricht sich ein stillschweigend oder ausdrücklich vorausgesetzter Begriff, durch sein Urtheil auseinandergesetzt, als Schlussbegriff aus, so vollzieht sich diese Vermittelung gleichwohl mehr oder weniger durch einen oder den andern unter der Hand hereingenommenen, noch unerschlossenen Begriff. Jeder Schlusssatz lässt etwas zu wissen, etwas zu sagen übrig, was dem nächsten zu wissen und zu sagen vorbehalten bleibt; in jedem Schlussbegriffe ist dem Ansatz zu einem neuen Raum gelassen, der für sich geworden das Uebergangene des früheren nachholt und damit den Grund zu seinem Inhalt legt.*) In ähnlicher Weise verhält es sich mit dem Uebergang des Bewusstseins zum Denken. Konnte das Bewusstsein selbst nicht vorwärts, so vermochte es doch in irgend einer Weise, hier auf des Denkens unmittelbare Weise, über seinen ursprünglichen Ausgangspunkt hinauszugehen, d. h. von vorhandenen Dingen abzusehen, indem es behufs Ergründung des Seins und Wesens der Dinge allgemeine, gleichwohl aber nunmehr unvorstellbare, vielmehr unmittelbar gedachte Bestimmungen sich in den Mund legen lässt. Es ist eben das im Bewusstsein unmittelbar thätige Denken selbst, welches sich in seinem Anderssein, Gedachtsein, hervorbringt, indem es sich als solches zum Begriffe bringt. Gerade aber damit, dass das im Bewusstsein enthaltene Denken seinerseits den Inhalt des Bewusstsein in solchen die Vorstellung überschreitenden Bestimmungen als ein Gedachtes heraussetzt, dass es so sich bereits unmittelbar gegenständlich dem Bewusstsein sich entgegensetzt, vollzieht sich die Auseinandersetzung des Be-

---

*) Wie in der Musik, ebenso gibt es in der Wissenschaft eine Engführung: in dem soeben ausgesprochenen Begriffe klingen vergangene nach, aus dem zum Schlusse eilenden hört man schon den zunächst höheren heraus.

wusstseins und Denkens, ihr Zusammenhang und ihr Auseinanderkommen, als durch das Denken selbst aus dem ihm zu Grunde liegenden Bewusstsein herbeigeführt.

Das Auseinandersetzen ist bereits selbst das Sichlosreissen, Losdenken, durch das unmittelbare Gedachtsein von dem ihm zu Grunde liegenden Bewusstsein, das Denken aber als so durch den Satz bestimmt der durch diese seine Form vom Bewusstsein wesentlich unterschiedene Gedanke. Freilich im Zusammenhange mit seinem Ansichsein als Gedachtes und mit dem unmittelbaren Fürsichsein im Gedanken erreicht das Denken das An- und Fürsichsein erst mit seinem Selbstbewusstsein, erst als Nachdenken, so nicht bloss als nachfolgendes Denken, als das Gedächtniss für das bereits Gedachte, sondern auch als das im Gedankensein in Betreff eines noch nicht gedachten, erst zu denkenden Gedankens; es erscheint damit erst selbstständig gesetzt, und zwar nicht bloss unmittelbar als Gedachtes und im Gedanken, sondern in sich und durch sich vermittelt, auf sich bedacht im Gedächtnisse und Gedanken. Denn unmittelbar und rein für sich ist und bleibt es als Selbstdenken, ohne etwas dabei gedacht zu haben und ohne allen Gedankeninhalt, blosses Denken des Denkens, damit aber der Ausdruck dieser seiner Ohnmacht, welcher es geradezu in gedankenloses, wie das Bewusstsein des Bewusstseins in bewusstloses Thun versinken lässt. *)

Indem aber das Denken, welches weder ein Gegenstand der Erfahrung und Erkenntniss werden, noch trotz aller Selbstvermittelung und Selbstbethätigung wieder sich selbst Denken kann, so in der That gewusst wird, findet sich damit bereits das Wissen vom Denken in seiner Unmittelbarkeit zum Begriffe gebracht. Das Wissen, durch das Denken selbst herausgefordert, tritt dem Denken gegenüber und erweist sich

*) Wird das Denken des Denkens zu denken, das Sehen des Sehens zu sehen gefordert, so müsste in solchem reinsten Lichte des Denkens das Denken selbst erblinden; wird aber „jedes Wort, jede Behauptung, jede Ueberzeugung, jede Erkenntniss, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, wird nicht bloss Urtheilen, Schliessen, Reflectiren u. s. w., sondern ganz allgemein die geistige Thätigkeit, also auch das Vorstellen, Anschauen, Wahrnehmen und Fühlen als Ausdruk eines Gedachten oder als Gedanke begriffen," so ist diess die leibhaftige Nacht des Denkens, in der bekanntlich alle Kühe schwarz, alle Unterschiede identisch sind.

als unumgänglich nothwendig für dessen Abschluss. Es vertritt hier die Stelle, welches das Denken früher dem Bewusstsein gegenüber, es ergänzend und es sich unterwerfend, eingenommen hatte. Nichts desto weniger wird das Denken das, was es wesentlich ist, durch sein eigenes Hinzuthun. Denn entsteht wohl kein Begriff unmittelbar aus sich und durch sich selbst, ist im Gegentheil jeder der Sprosse eines andern, der ihn gezeugt hat und ihm über seine erste Entwickelung hinweghilft, verfällt nicht minder jeder am Ende wieder einem dritten, dem er unterworfen bleibt; so ist doch keiner grossgezogen worden, es ist aus keinem etwas geworden, ohne dass er sich selbst herausgearbeitet hätte.

c. Das Sichwissen.

Und nunmehr wird es wohl auch dem so unmittelbar bethätigten Wissen gegönnt sein, sich selbst ins Auge zu fassen, sich in seiner eigenen Thätigkeit gegenständlich zu werden. Doch hat sich auch dieses Fürsichsein des Wissens zuvor als sein Anderssein, als Begriff und Idee bethätigt zu erweisen, ja es wird sich vor Allem in dem sich vorausgesetzten Bewusstsein und Denken als in seinem Ansichsein sich nachweisen müssen, bevor es dazu kommt, endgiltig an und für sich zu sein.

Lässt man nun das Denken wie einerseits als vorgeschrittene Entwickelungsstufe des Bewusstseins, so andererseits sammt dem es vorbereitenden Bewusstsein als Vorstufe des Wissens gelten, gesteht man überdiess Bewusstsein und Denken als vom Wissen durchdrungen zu; so soll damit gleichwohl ihre Selbstständigkeit keineswegs in Abrede gestellt werden. Im Gegentheil, vermag das Bewusstsein innerhalb seiner sinnlichen und übersinnlichen Entwickelung, ja selbst im ersten Anlauf seiner Selbsterkenntniss des Denkens zu entbehren; dann wird es wohl auch ohne allen Wissenseinfluss sich behelfen können, behelfen müssen. Auch tritt das Bewusstsein in der That von Haus aus unbefangen genug hervor; an das Zugrundelegen eines ursprünglichen Ausgangspunktes, an eine gesetzlich begründete Art und Weise seiner Entwickelung, an einen den angewendeten Mitteln entsprechenden Zweck — an solche Begriffsgemässheit wird so gut wie gar nicht gedacht. Es

scheint alles ganz natürlich zuzugehen, obgleich selbst das naiveste Bewusstsein keineswegs jede Spur von Wissenschaftlichkeit wird vermissen lassen. Dasselbe gilt vom Denken. Schon die sozusagen naturwüchsige Wissenschaftlichkeit des Bewusstseins hindert selbst das abgezogenste, unabhängigste Denken aus der Art zu schlagen. Denn so schroff es dem Bewusstsein gegenüber sich anstelle, so viel es sich auch auf die Entbehrlichkeit des ihm unmittelbar gebotenen Inhaltes zu gute thue — vom Himmel gefallen ist es doch nicht, eben so wenig in der Luft hängen geblieben, ohne einen Haltpunkt über sich zu haben.

Andererseits, wie das sich selbst unbekannte Wissen niemals in der Lage ist, so hat das mit sich fertige nie die Absicht, sich selbst je ausdrücklich in die Thätigkeit des Bewusstseins und Denkens einzumischen. Es überwacht wohl das Bewusstsein auf Schritt und Tritt, jedoch ohne dessen Thätigkeit zu verdrängen, indem es vielmehr dasselbe ganz unbefangen der wissenschaftlichen Form sich bedienen und die Gesetzlichkeit des Begriffes befolgen lässt, so mehr durch Vermittelung anderer, als durch sich selbst thätig. In gleicher Weise ist es dem Sichselbstbescheiden des vorausgesetzten und als vorausgesetzt sich gewissen Wissens gemäss, dem Denken nicht vorlaut das Wort vom Munde zu nehmen, vielmehr sich selbst verläugnend, nicht weiser sein zu wollen, als es dem Denken so selbst zukommt.

Dass aber das im Bewusstsein und Denken enthaltene Wissen diese seine Entwickelungsstufen für sich sprechen und thätig sein lässt, durch diese Wissenschaftlichkeit werden Bewusstsein und Denken selbst als Wissen eingeführt und dem Wissen in seiner Unmittelbarkeit gleichgestellt.

Also nicht bloss Voraussetzung und Bedingung des Wissens sind Bewusstsein und Denken, ohne welche es niemals zum Wissen gekommen wäre, die aber selbst recht gut ohne Wissen entstehen und bestehen könnten; sondern jenes ist mittelbar, dieses an und für sich der Grund und Boden, worin das Wissen sich zunächst verwirklicht, und so beide begriffsgemäss sich zu entwickeln nöthigt. Freilich der eigentliche, innerlichste Beweggrund des Wissens sind sie nicht, als welcher sich vielmehr der Begriff herausstellt, die unmittelbarste, unentbehrlichste Form und Inhaltsentwickelung des Wissens,

von der Vorstellung und vom Gedanken wesentlich unterschieden.

Denn kommt der Gedanke durch Auseinandersetzung der Vorstellung zu seinem Inhalt, so nimmt der Begriff dagegen die ihm zu Grunde gelegte Inhaltsentwickelung in einheitlicher, einfacher Bestimmtheit zusammen. Gleichsam das letzte Wort des Denkens, in der That aber das erste des im Denken bereits unmittelbar thätigen Wissens, führt sich der Begriff als das gerade Gegentheil des Gedankens ein, indem er mit einem Worte ausdrückt, was er zu sagen hat, und dadurch der Weitläufigkeit des Denkens ein Ende macht. Ebenso sind Vorstellungen und Begriffe, obgleich scheinbar zum Verwechseln ähnlich, doch scharf unterschieden, sie sind durch den Gedanken geschieden, welcher zwischen der Vorstellung und dem Begriff mitten inne steht; sie sind obgleich durch dieselbe Sprachform bestimmt und damit einander sehr nahe gestellt, dennoch vermöge ihres Inhalts wesentlich andere. Denn machen Bilder und Zeichen wahrgenommener oder bloss eingebildeter Gegenstände den Inhalt der Vorstellung aus, wird diese, selbst in ihrer von der Sinnlichkeit abgezogensten Bestimmung, der Beziehung auf jene nie ganz los, ist der Name kaum mehr als ein hörbares Zeichen, das den Gegenstand bedeutet; so greifen dagegen weder Bilder und Zeichen, noch die ihnen zu Grunde liegenden Gegenstände geradezu in die Begriffsentwickelung ein, es hält sich der Begriff vielmehr sofort an den mit seiner Bestimmung gesetzten Gedankeninhalt, welcher sich dabei denken lassen muss. Uebrigens zugestanden, dass im Begriffe der Inhalt entsprechender Vorstellungen nachklingt, dass sich in jedem Begriffe die Erinnerung an seine Natürlichkeit neben dem Gedächtnisse für seine Geistigkeit in einer dem Begriffe entsprechenden Form erhält, ja dass ein und dasselbe Wort einmal eine Vorstellung, das anderemal einen Begriff bedeuten könne; so werden doch aus Vorstellungen nie geradezu Begriffe, noch werden je Vorstellungen Begriffe ersetzen. Was die Vorstellung begriffsfähig macht, das ist einzig und allein die Einführung durch den Gedanken. Die Möglichkeit ihrer Begriffsfähigkeit hängt aber von ihrer Inhaltsauseinandersetzung, der Werth ihrer Begriffsfähigkeit von ihrer Urtheilsfähigkeit ab.

Denn das entscheidende Merkmal und gleichsam die Probe

des Begriffes ist es, sich im Urtheile, und dieses sein Urtheil im Schlusssatze auszusprechen; von sich als dem Endpunkte einer früheren Entwickelung auszugehen, im Urtheile schöpferisch auseinandergesetzt bei sich zu bleiben, im Schlusse aber endgiltig sich selbst zu setzen und dadurch sein Schaffen zu beweisen. Damit ist das Denken zum Wissen geworden, dieses aber als Begriff das, was durch das Denken in einheitlicher Bestimmtheit herauskommt; es ist das Wissen zunächst das, was gewusst wird, ein unmittelbares Wissen, Begreifen, das in gleicher Weise auch im Urtheile und Schlusse vor sich geht.

Die Idee nun nimmt die Erweiterung und Vertiefung des Begriffes auf sich — sowohl der beschränkte Umfang, als auch der Rest seiner Unmittelbarkeit wird überwunden — wobei sie gleichwohl, was ihre Form betrifft, unbeschadet als Begriff fortbesteht, nicht minder in ihrem Inhalte dem Begriff wesentlich gleicht, so dass insofern, Begriff statt Idee zu sagen, unbenommen bleibt. Dennoch fällt der Unterschied immerhin gross genug aus, um beide als selbstständige Wissensstufen auseinanderzuhalten. Allerdings, unterschiede sich die Idee bloss durch den grösseren Umfang vom Begriffe, dann würde auf diesen äusserlichen Unterschied kein grosses Gewicht zu legen sein, da es kein bestimmtes Mass für die Grösse des Inhaltes gibt, damit der Begriff Idee heisse. Es ist eben ein Unterschied, der mitzählt, kommen andere hinzu. Doch bedingt schon die Steigerung dieser Verschiedenheit, indem sich die Idee als der Inbegriff alles Wissensinhaltes bestimmt, ein unläugbares Auseinanderkommen beider. Dass aber der Begriff im Schlusse sein Ziel erreicht, oder es doch für erreicht hält, während der Idee, aus Grund der unendlichen Entwickelungsfähigkeit ihres Inhalts, das gesetzte Ziel immer wieder in die Ferne gerückt bleibt, in diesem Bewusstsein der Unfertigkeit und in dem Triebe, dieselbe zu überwinden, kommt gerade ihre wesentliche Eigenthümlichkeit zum Durchbruch: dem Umfang nach Gattungsbegriff ihren Inhalt in einer unerschöpflichen Gliederung von Artbegriffen festzuhalten, welche alle auf die Erreichung und Ausführung des einen Begriffes losgehen.

Mit der Erweiterung des Begriffes zur Idee hängt aber zunächst die Frage nach dem Begriffe und der Entwickelung des Satzes, als dem Mittel aller Begriffsentwickelung zusammen.

Zwar wird der Satz schon in allem Anfang als Mittel benützt, den Inhalt des Bewusstseins mit auszusprechen, daher es leicht dieser unmittelbaren Vermittelung gemäss scheinen könnte, den Begriff des Satzes im Voraus festzustellen, bevor noch die Auseinandersetzung des Bewusstseins eintritt; allein weder dem Bewusstsein voraus, noch im Bewusstsein ist der Begriff, durch sprachliche Entwickelung von Seiten des Bewusstseins höchstens Namensbestimmungen zu erreichen. Ebenso kommt das Denken zum Sprechen, ohne im Begriffe der Sprachentwickelung auch nur einen Schritt vorwärts zu thun; es spricht, ohne zu wissen, wie es dazu kommt, gerade so sich auszusprechen, es ist selbst das stille Sprechen, das sich am Ausgesprochenen unmittelbar zurecht findet. Erst das Wissen, indem es den Begriff erreicht, nach dieser Richtung hin aber einmal im Zuge, denselben sofort im Urtheile auseinandersetzt und im Schlusse wieder endgiltig zusammennimmt, ist befähigt, begriffsgemäss sich auszusprechen, wie die gesetzliche Entwickelung seines Inhaltes, so auch die Gesetzlichkeit seiner Form nachzuweisen.

Den Begriff des Satzes und die Ausdrucksfähigkeit des Begriffes im Satze beweisen aber die Denkgesetze, welche die Gesetzlichkeit des Denkens in seine Begriffsgemässheit setzend, im Grunde genommen als des Wissens Gesetze für das Denken und Sprechen sich herausstellen. Das Wissen tritt gleichsam unter der Hand auf: die Denkgesetze bestehen in einer dem Wissen vom Begriffe entsprechenden Entwickelung der Satz- und Denklehre, sie sind das im Satze begriffsgemäss ausgesprochene Denken, damit aber der Nachweis der Begriffsgemässheit des Satzes selbst. Das also, was das Denken nöthigt, gerade so und nicht anders vorzugehen, ist der Begriff; die Willkür des Denkens wird zur Freiheit in der sich selbst auferlegten Gesetzlichkeit.

So kommt der Satz der Gleichheit, A ist A, dem im Begriffe stecken gebliebenen Urtheile gleich, welches, auf den blossen Begriff beschränkt, wie im Anfang, so auch am Ende nichts anderes zu sagen weiss, als dass etwas ist, und dass es ist, was es ist; welches ausser der Sichselbstgleichheit des ihm zu Grunde liegenden Begriffs, so gut wie gar nichts bei seiner Auseinandersetzung denkt, oder was es sonst noch denkt, nicht zu sagen weiss. Es ist der dem Bewusstsein entnommene und

vorzugsweise ihm zugehörige Gesetzausdruck, welcher über die Gewissheit, dass etwas thatsächlich vorhanden und gerade dieses ist, nicht hinausgeht.

Ein Fortschritt im Urtheil und Wissen ist das im Satze des Widerspruches ausgesprochene Gesetz: A ist nicht B, indem es durch die Entgegensetzung sich ausschliessender Begriffe wenigstens das, was der gesuchte Begriff nicht ist, bestimmt. In Betreff des eigenen Gehaltes kommt durch dieses Herbeiziehen anderweitiger Begriffe freilich nicht viel heraus, wie denn der Satz des Widerspruches überhaupt das die Thätigkeit des noch unwissenschaftlich gebliebenen Denkens bestimmende Gesetz ist, welches jenem einerseits über unvermittelte Gegensätze, es weiss selbst nicht wie, fertig gewordener Begriffe, über das Entweder-Oder nicht hinauszugehen gestattet, andererseits dasselbe aber im unendlichen Urtheile haltlos sich verlieren lässt. Dass hier, trotz des Aussprechens unbedingter Gegensätze, die Meinung eines möglichen Ausgleichs selbstverständlich mitzählt, kann wohl zugestanden werden; nur dass man nicht allen dadurch hervorgerufenen Missverständnissen zum Trotze dennoch immer wieder fortfahre, solchen Vorbehalt des Denkens unbeachtet zu lassen, und etwa ganz anders zu sprechen, als zu denken.

Erst im Satze der Einheit: A ist a und z, setzt sich das Urtheil aus dem Begriffe begriffsgemäss heraus, der Begriff ist aufgelöst in seine Theile, jeder einzelne Theil im wechselseitigen Unterschiede und Vergleiche als besonderer Begriff, die so zusammen gehörigen Begriffe sind aber aufgehoben in dem einen, dessen auseinandergelegten Inhalt sie ausmachen. Entgegengesetzte Begriffe dennoch auf einander bezogen, Begriffe von gleicher Geltung dennoch unterschieden, überhaupt jeden Begriff in sich geschieden zu wissen und auszusprechen — das macht eben die wissenschaftliche Form aus des frühere, einseitige Gesetzausdrücke vermittelt in sich haltenden Gesetzes. Daher nur das Wissen genau so spricht, wie es denkt, nur das Wissen mit dem Gesprochenen stets zusammengeht, ohne jemals ein zweideutiges Bewusstsein des Gesprochenen sich vorzubehalten.

Wie aber der Begriff noch nicht durch sein Urtheil, so erreicht auch der Begriff des Satzes keineswegs den Abschluss, so lang sichergänzende Sätze ohne vermittelnd durchgreifende

Schlussfolge ausgesprochen werden. Zwar im Einheitssatze sind die früheren Sätze mit enthalten, ja möglicherweise die Sätze der Gleichheit und des Widerspruches auf einander bezogen; allein damit das Wissen in seiner Formbestimmung sich genüge, musste die Auseinandersetzung in ihrem allgemeingiltigen Schlussverfahren begriffen und seine besondere Erscheinungsweise kenntlich gemacht sein. Als Voraussetzung, Begründung und Schlussfolgerung bestimmt, wird eben der schlussgemässen Auseinandersetzung das Gepräge einer massgebenden Vorschrift, zum Wissen zu gelangen, aufgedrückt.

Freilich so lang die Voraussetzung über die Unmittelbarkeit nicht hinauskommt, wird dem aus ihrem Schlussverfahren hergeleiteten Wissen keine grosse Beweiskraft innewohnen. Höchstens dass sie die Bedingung eines gründlicheren Wissens enthält und dazu antreibt. Ein beruhigendes abschliessendes Ergebniss lässt sich so nicht erreichen.

Daher der nächste Schritt des Wissens, die Haltlosigkeit eines vorausgesetzten Begriffes durch sein herausgesetztes Urtheil zu beheben, welches freilich, wie genau, wie gewissenhaft in seiner Begründung, am Ende doch wieder selbst Vorausgesetztes in seinen Kreis zieht. Gleichwohl wird ein solcher Gewinn des Wissens der völligen Ungewissheit der Voraussetzung, die Alles in Frage stellt, weil Alles unbegründet annimmt, ja es wird selbst eine bloss auf Bürgschaft hingenommene Meinung dem grund- und endlosen Zweifel, vollends aber dem an der Sicherheit alles Wissens verzweifelnden Bewusstsein und Denken vorzuziehen sein.

Erst damit, dass die Voraussetzung begründet und ihr Grund in seinen Folgerungen nachgewiesen wird, erzielt das Wissen eine seiner vollen Bestimmung entsprechende Inhaltsentwickelung. Nur dass die beweisenden Begriffe in ihrer folgerichtigen Auseinandersetzung ebenso noch so manches zu wissen übrig lassen, wie in jedem Schlusssatze der theilweis noch unfertige Vermittelungsbegriff. Aber gerade so und nicht anders muss es zugehen, soll nicht sprungweise von einem Begriffe zum andern vorgeschritten werden; seinen Inhalt im Urtheile herausgesetzt und im Schlusse zusammen genommen weist jeder Begriff, fertig wie er ist, doch wieder auf die Voraussetzung eines weiteren Schlussbegriffes hin, der wieder begründet werden muss und s. f., bis das Wissen

zuletzt einen Begriff vor sich hat, welchen abzuschliessen ihm zwar versagt, den aber, wie jeden andern, im wiederholten Rückgang mehr und mehr zu erweitern unbenommen bleibt.

Mit dem Wissensbegriff tritt endlich wie die wesentliche Bestimmung der Idee, so auch die für das Wissen entscheidende Wendung ein, nunmehr sich in seinem eigenen Begriffe zu erweisen.

Und zwar kennzeichnet das Wissen mit dem Begriffe sowohl den Ausgangspunkt, als auch den Höhen- und Endpunkt seiner Thätigkeit. Nur dass wie einerseits dem Begriffe der Gedanke und diesem die Vorstellung, dem Wissen das Denken und diesem das Bewusstsein zu Grunde liegt, andererseits ebenso Begriff und Wissen durch ihre Idealität als durch ihren Glaubensinhalt sich sofort ergänzt finden. Bleibt doch schon das Bewusstsein, trotz der Wissenschaftlichkeit, womit es die Vorgänge der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit verfolgt, unwissend vor einem ersten und letzten Grunde aller Wirksamkeit und Thätigkeit stehen. Und zwar nicht etwa, dass es nur im Anfang und am Ende solchem Nichtwissen verfallen, im Uebrigen aber durchgedrungen wäre, erscheint es vielmehr in jedem Punkte auf Vermuthung und blosse Annahme angewiesen, in welchem es sich überhaupt um eine ursprüngliche oder schliessliche Wirksamkeit und Thätigkeit handelt. Ebenso kommt das Denken, sowohl was das Sein und Wesen der Dinge, als auch was das Eingehen auf sich selbst betrifft, mit so manchem ungelösten Zweifel eines unvermittelten Fürwahrhaltens an das Wissen heran. Insbesondere aber diesem selbst drängt sich sein Zusammenhang mit unabweislicher Gläubigkeit und zwar um so mehr auf, je mehr es sich in sich vertieft, so sich selbst gegenständlich wird, und damit alle Unbefangenheit abstreift. Nur das feste Vertrauen auf den zunächst ahnungsvoll behaupteten Standpunkt, nur die unerschütterliche Ueberzeugung von seinem, in unabänderlicher Gesetzlichkeit stetig bewegten Fortschreiten zum Ziele, endlich nur die Zuversicht in Betreff der Erreichbarkeit des zu erzielenden Zweckes konnten das Wissen überhaupt ermuthigen, auszuhalten in dem mühevollen Freien um den Geist.

Nicht minder erweist sich das Wissen selbst durch die

begriffsgemässe Art und Weise seines Grundgesetzes, woraus die Denkgesetze fliessen.

Aber woher nimmt denn das Wissen dieses sein Gesetz? Wie kommt es dazu, Begriffe zu theilen und wieder zusammenzuschliessen?

Die Denkgesetze sind von Haus aus Naturgesetze. Dass das Eine, auf sich selbst beruhend, sich scheide, die Geschiedenen aber, jedes für sich herausgesetzt, in sich zusammennehme, sich selbst entwickle und erhalte, also zunächst Schwere, weiterhin Abstossung und Anziehung, endlich Selbstbewegung bethätige, darin besteht der begriffsgemässe Ausdruck des Naturgesetzes, welchem das Wissen seine Gesetzlichkeit entlehnt. Denn wie jedes Ding nur sich selbst gleich und von allen andern ihm noch so ähnlichen Dingen verschieden ist; ebenso gilt jeder Begriff als ein durch seinen Inhalt bestimmter Ausdruck des Wissens, ohne dass er durch einen andern zu ersetzen wäre. Und wie jedes Ding als Ganzes aus Theilen besteht, zunächst zwei Theile hat, wie die Entzweiung, die Theilung in Hälften, der allgemeinste Ausdruck des Scheidungsgesetzes der Natur ist; ebenso erscheint der Inhalt des Begriffes im Urtheile zerlegt. Endlich, wie aus einem in seine Theile aufgelösten Dinge unter Verhältnissen ein anderes wird, in diesem aber frühere Bestandtheile zum Theile verwandelt, zum Theile unverändert sich erhalten; ebenso werden im Schlusse die auseinandergelegten Theile des ursprünglichen Begriffes zu einem neuen Begriffe zusammengenommen, welcher die früheren vermittelt in sich wahrt.

Ungetheiltheit bethätigt aber das Wissen, indem es sich von Zeit zu Zeit in seinem Verlaufe sammelt, indem es besondere Entwickelungskreise abschliesst. Aber auch, dass es am Ende seiner Entwickelung der Ungetheiltheit erliegt, indem es einem letzten Begriffe sich gefangen gibt, ist ihm kein Geheimniss mehr. Dagegen spricht für die Geltung der Zweitheiligkeit schon das unmittelbar bethätigte Urtheil, indem Begriffspaarungen, wie Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, Erfahrung und Erkenntniss u. s. w. dem Wissen sozusagen von selbst aufgenöthigt werden; ebenso für die Dreitheiligkeit das mittels des Schlusses ergänzte Urtheil, welches in dreieinigen Begriffen, wie Vorstellung, Gedanke und Begriff, Bewusstsein, Geist und Seele u. s. w. sich darlegt.

Aber auch Umfang und Ziel des Wissens wird durch das Wissen selbst als Wissenschaft und Idee bestimmt.

Wie der Begriff Grund und Wesen des Wissens, so ist das Wissen der Grundbegriff der Wissenschaft, welcher sie zu dem macht, als was sie sich unmittelbar bestimmt, nämlich nicht nur begriffsgemässes Schaffen des Wissens, sondern auch der Beweis dieses seines Schaffen zu sein. Dass streng genommen nur ein solches sich selbst gegenständliches und in seiner Selbstthätigkeit sich erweisendes Wissen den Namen der Wissenschaft verdiene, hingegen jene Wissenschaften, die zwar Wissen sind und Wissen schaffen, jedoch ihr Schaffen nicht zu lehren wissen, nur im eingeschränkten Sinn so heissen; dass Erfahrungswissenschaften, voll thatsächlichen, in der That unmittelbaren Wissens, nicht minder sogenannte exacte, mittels wer weiss wie fertig gewordener Begriffe in Bewegung gesetzte Wissenschaften nur im Unterschiede der eigentlichen Wissenschaft als solche gelten, das geht aus dem Begriffe der Wissenschaft von selbst hervor.

Mit der Vorherbestimmung des Ziels scheint aber das Wissen, ohne begriffsgemäss abgeschlossen zu sein, einem Uebergriffe sich auszusetzen. Indessen, sofern es sich gerade um die Bezeichnung und Bedeutung eines Begriffes handelt, der erst zu wissen ist, kann das Wissen gar nicht anders zu Werke gehen, es kann nicht warten, bis es sein Ziel erreicht hat, und sodann erst dasselbe als ein zu erreichendes bestimmen. Die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung, das Vorauswissen ergibt sich als unabweisbar, wie denn ohne einen als massgebend vorausgesetzten Begriff, ohne ein im allen Anfang schon gewisses Ziel, gleichviel ob erreichbar, oder nicht, wie denn ohne Idee die Wissenschaft geradezu richtungslos bliebe, geschweige denn an ihren endgiltigen Abschluss herankommen könnte.

An und für sich hat nun die Idee einzig und allein die Bedeutung einer bestimmten Wissensform. Jede Inhaltsbestimmung muss ihr erst ausdrücklich beigelegt werden. Handelt es sich also darum, die Idee als den Begriff, welcher alle andern Begriffe in sich schliesst und sich derselben als Mittel bedient, einzuführen; so fordert es eben das wissenschaftliche, begriffsgemässe Kennzeichen dieser Bestimmung, dass die Idee selbst diesen ihren allumfassenden Wissens-

inhalt im erschöpfenden Unterschiede einheitlich ausspreche. Als solche sich ergänzenden, das Ganze in seinen wesentlichen Theilen auseinandersetzenden Ideen setzt die Wissenschaft die Natur und den Geist, als ihren einigenden Begriff aber die Lebensidee heraus; sie bestimmt sich so selbst als Naturwissenschaft, als Wissenschaft des Geistes und als Lebensweisheit, sie weist damit auf ihren Zweck, das Leben zum Begriffe zu bringen und diesen in jenem zu bethätigen, unmittelbar hin.

Da sich nun die Natur als das Mittel des Geistes, dieser aber als der Vermittler und Erlöser der Natur ausweist, so liegt auch in der Naturwissenschaft der unmittelbare Beginn alles Wissens, in der Wissenschaft des Geistes dagegen dessen weitere Entwickelung. Allein da sich erst in dieser das Schaffen des Wissens und der Nachweis dieses Schaffen kennen lernen, so muss dennoch der Darstellung der Naturwissenschaft die der Wissenschaft des Geistes vorausgehen. Auch tritt schon durch die besondere Art, die Wissenschaft in ihren Hauptheilen zu bestimmen, das unterschiedliche Verhältniss der Wissenschaft zu der ihr zu Grunde liegenden Idee entschieden genug hervor. Denn während in dem Begriff „Naturwissenschaft" Natur und Wissenschaft so weit geeint gelten, dass diese jene unmittelbar zu ihrem Inhalt hat, somit das vermittelnde Eingreifen des Geistes, der doch allein das Wissen ist, dahin gestellt bleibt; besteht dagegen in dem Begriffe „Wissenschaft des Geistes" das Verhältniss der Wissenschaft und des Geistes gerade darin, dass der Geist nicht bloss einen Gegenstand der Wissenschaft ausmacht, sondern diese auch als des Geistes Eigenthum bestimmt wird. In dem einheitlichen Begriffe der Lebensweisheit liegt aber der Nachdruck vorzugsweise auf der innigen Verschmelzung von Wissenschaft und Leben, wodurch sich die Wissenschaft zur Weisheit emporhebt.

Sofern nun der Begriff im Urtheile und Schlusse für sich, in der Idee aber die endgiltige Form und der wesentliche Inhalt dieses Fürsichsein gewusst wird, ist das Wissen damit eben als Begriff und Idee; es ist nicht bloss im Begriffe und in der Idee, sondern es ist der Begriff und die Idee selbst, welche beide, indem für sich, damit für das Wissen thätig sind.

Schliesslich hatte sich das Wissen, sofern es sich an und für sich bethätigt, in diesem seinem Thun zu erweisen.

Das nochmalige Eingehen auf das Bewusstsein und Denken — behufs des Nachweises des in ihnen unmittelbar enthaltenen Wissens und ihrer Gegenständlichkeit für das Wissen — obgleich zunächst für den Begriff des Bewusstseins und des Denkens und für ihr Verhältniss zum Wissen von grösster Bedeutung, war doch auch für das Wissen selbst nicht gleichgiltig. Indem es überall mit in die Entwickelung eingreift und dem Bewusstsein und Denken die Unmittelbarkeit überwinden hilft, entwickelt und bestimmt es zugleich sich selbst.

So indem sich das Bewusstsein und Denken als eine Art Wissen geltend machen. welche des Wissens Weise an sich hat. Freilich, im Grunde weiss das Bewusstsein nichts; obschon es in der Erfahrung und Erkenntniss, im Gefühle und Bewusstsein begriffsgemäss vor sich geht, hat es doch keinen Begriff, weder von sich, noch von einem Andern, worauf es am Ende ankommt, um etwas wissen zu können. Ebenso verhält es sich mit dem Denken als Wissen. So sehr es das Wissen auf sich wirken lasse, so entschieden es sich im Gedachten bereits der Begriffsbestimmung unterwerfe, es weiss doch nichts, so lang es im Gedanken vertieft, obgleich Begriff geworden, diesem selbst sich nicht zuwendet. Ist aber das Wissen so weder hier noch dort für sich, sondern für ein anderes, welches für es einsteht; so ist doch das Bewusstsein und Denken selbst als Wissen unmittelbar Wissen von sich und damit Ansichwissen.

Sich selbst bethätigend tritt das Wissen im eigenen Kreise erst auf, indem es Begriff und Idee als Wissentheile, somit als sein Eigenthum nachweist. Erst so ist es selbstständig, nicht mehr für ein Anderes, noch lässt es Andere für sich gelten, erst so als sein Anderes und in diesem Anderssein für sich.

Das Wissen weist also sich selbst nach in dem, was es bereits gethan hat, sei es für Andere, sei es für sich. Nach dieser Seite ist es in keinem Punkte mehr unmittelbar. Dagegen verhält es sich in diesem Nachweise, in diesem seinen Thun selbst noch immer unbefangen. Sich selbst nun wieder theilen und einen Theil dem andern gegenüberstellen, nützt nichts; es würde so immer wieder bereits Geschehenes, bereits

Gethanes vor sich haben. Ueberdiess ist es in seinem Fürsichsein, nachdem es sein Anderssein von sich und darin sich selbst unterschieden, untheilbar. Höchstens erübrigt, das bereits Abgethane nochmals durchzumachen, in jedem Schritte des bereits Geschehenen aber das Vorsichgehen sich zu vergegenwärtigen: also das bereits Gewusste als ein Zuwissendes und nochmals zum Wissen Kommendes, das Wissen überhaupt im Unterschiede des Gewussten als Wissendes, diesen Unterschied aber im Wissen selbst vermittelt nachzuweisen. Nicht nur ist das Wissen an sich so nicht mehr für ein Anderes, sondern für sich; es ist auch für sich nicht bloss an seinem Andern, sondern darin für sich selbst und damit an und für sich; es ist das Sichwissen und so durch sich selbst gewusst, es ist das Sichselbstwissen: das sich gewisse, auf sich bedachte, wissenschaftliche, Wissen schaffende und in diesem Schaffen sich wissende Ich, das als dieser in sich und durch sich abgeschlossene Wissensbegriff einerseits allen Wissensinhalt in sich zusammennimmt, andererseits jede Wissensform ausdrücklich oder versteckter Weise auf sich zurückführt.

Und nur das Wissen hat den Begriff vom Ich, es ist selbst dieser Begriff, und nur der Begriff ist Ich, während Vorstellung und Gedanke das Ich ausser sich haben; und nur das bereits als vermitteltes Ergebniss des Wissens zu sich gekommene Ich ist im Stande, indem es von sich ausgeht, schöpferisch in das Wissen einzugreifen und es in allen seinen Entwickelungsstufen als sein Erzeugniss nachzuweisen. Ueber das Ich kann aber das Wissen nicht hinaus: es ist das Ich selbst, als solches aber sowohl an sich gegenüber allen Andern, als auch für sich in seinem erschöpfenden Unterschiede, somit nach allen Seiten hin abgeschlossen. Und gesteht das Ich auch zu, weder ein Anderes noch sich selbst von Grund aus und seinem vollen Wesen nach zu wissen; so gibt es dafür doch eben so wenig die Hoffnung der Annäherung an die Idealität seines Wissens auf — was es jetzt nicht weiss, vielleicht später einmal zu wissen — es weiss sich so unbegrenzt in seiner Schranke, als solche eben das Unendliche.

Das als Begriff und Idee bereits bestimmte Wissen führt sich aber so als K a t e g o r i e ein; als der durch sich selbst bestimmte, sich selbst auseinandersetzende, in diesem seinen Aussprechen gleichsam persönlich sich verhaltende Begriff,

als das Begriffssubjekt, das selbst sein Prädikat und damit sich selbst ausspricht.

Und wie jeder Begriff Idee, so ist auch jeder durch sein eigenes Urtheil zum Schlusse gekommene Begriff Kategorie; und wie gleichwohl die Idee durch ihre Idealität, so ist die Kategorie durch ihre Subjektivität vom Begriffe unterschieden, nicht bloss, wie jeder andere Begriff, als Subjekt Denken und Sichaussprechen, sondern auch in allem seinen Denken und Sprechen jederzeit als Subjekt sich wissend und selbst dieses Wissen. Insofern gibt es nur eine Kategorie, nur ein Begriffssubjekt, das Ich als Wissensich, welches sich selbst in seinem Anderssein, und jedes Anderssein als sein Anderssein ausspricht.

Gleichwie die schöpferische Natur zunächst mehr die Gesetze äusserlicher Bewegung und die der ungebundeneren Abstossung und Anziehung, als jene der freien Lebenskraft bethätigt, wie sie von beziehungsweise unentwickelteren Stufen zu mehr und mehr ausgebildeteren vorschreitet: ebenso reisst sich die Wissenschaft nur allmählich los von der ursprünglichen Sinnlichkeit des Bewusstseins, sie überwindet nur im stetigen Fortschritte die einseitige Abgezogenheit des Denkens, arbeitet sich erst endgiltig zu einem Bewusstsein und Denken vermittelt in sich enthaltenden Wissen empor.

Dass nun dieses an und für sich abgeschlossene Wissen sich erprobe, darauf kann im Vorhinein als auf das letzte Bedürfniss und nächste Ziel der Wissenschaft hingewiesen werden.

III. Die Wahrheit.

Mit dem Begriffe des Wissens hat die Wissenschaft ein Ziel erreicht, welches für sie um so unüberschreitbarer ist, als sie sich darin erst zurecht zu finden beginnt. Denn möge das im Bewusstsein und Denken vorbereitete Wissen immerhin durch den Begriff begründet, in der Idee auf seinem Höhenpunkte vermittelt, als Kategorie aber an und für sich abgeschlossen sein — es wird dennoch in dieser seiner Durchführung noch so manches zu wünschen übrig lassen, das einer gereifteren Bildungsstufe zu berichtigen und zu ergänzen vorbehalten bleibt. Jedenfalls hat es vor Allem den möglichst

unzweifelhaften Beweis zu führen, so wie es ist, auf richtigem Wege zu sein; es hat sich wie an und für sich, so auch an allen Andern und durch alle Andern, wie als einzelnes, so auch in grösster Allgemeinheit, wie als gegenwärtiges, so auch in seiner ganzen Vergangenheit zu erproben und erhärten. Erst so bewiesen ist es bewährtes Wissen, erst so Wahrheit, darin aber in ihrem Endzwecke.

Dass nun das für sich abgeschlossene Wissen darauf ausgeht, Grund und Wesen, Art und Weise, Umfang und Ziel des eigenen Schaffens innerhalb des geschichtlichen Verlaufes der Wissenschaft, geschichtlich-wissenschaftliche Zeitabschnitte aber seinen Ideen entsprechend zu erweisen, diese Selbstvermittelung ist bereits eine Forderung seines ursprünglichen Standpunktes, der sich sofort dem geschichtlichen Verlaufe der Wissenschaft anschliesst und so bemessen und belehrt einführt. Freilich weder erhält sich die Wissenschaft sammt und sonders — so Manches entfällt der Geschichte als mehr oder minder gleichgiltig — noch schliesst jede verzeichnete Darstellung der Wissenschaft Förderung und Bethätigung in sich — es gibt eingeschwärzte Namen und Thaten in der Geschichte — aber im Grossen und Ganzen ist die Wissenschaft jederzeit doch nichts Anderes, als eine Darstellung bereits geschichtlich herausgesetzter, oder wenigstens doch so vorbereiteter Begriffe, es ist die Geschichte der Wissenschaft doch nichts Anderes, als die Darlegung der Begriffsgemässheit dieser Geschichte, die bei aller Freiheit im Einzelnen und Besonderen den von ihr zurückgelegten Weg nothwendigerweise eingeschlagen und eingehalten haben musste.

Die vornehme Pilatusfrage ist sonach nicht mehr ohne alle Antwort.

Da aber Bewusstsein und Denken, obschon eine Art Wissen und zum Wissen gehörig, dennoch für sich bestehen, so wird auch nicht bloss das Wissen selbst, es werden ebenso Bewusstsein und Denken sich für sich zu bewähren und als bewährt zu bestimmen haben. Um hier nun sofort den entsprechenden Ausdruck für die Bewährung des Bewusstseins, Denkens und Wissens zu treffen, braucht die Wissenschaft denselben nicht etwa erst zu schaffen, sondern, wie überall sonst, nur hervorzusuchen aus dem reichen Vorrathe, welcher ihr durch den Fortschritt unmittelbarer Gestaltung zu gute

kommt, sie kann so auf den ersten Griff das bereits unmittelbar bewährte Bewusstsein, Denken und Wissen als Verstand, Vernunft und Geist einführen. Wird doch der wissenschaftliche Zusammenhang der Begriffe des Bewusstseins und des Verstandes einerseits, des Denkens und der Vernunft andererseits durch ihren in diesem Sinne ganz allgemein gewordenen Gebrauch bestätigt: dass nemlich der Mensch Vernunft, das Thier dagegen nur Verstand habe, den Menschen das Denken vom Thiere unterscheide, diesem aber ein gewisser Grad von Bewusstsein nicht abgesprochen werden könne, das Denken somit einer Bethätigung der Vernunft gleich komme, das Bewusstsein dagegen, erfahrungs- und erkenntnissvoll, wie es ist, eben nur Verstand bezeuge. So geläufig fällt nun die Vermittelung der Begriffe von Wissen und Geist wohl nicht aus. Weder erhielt bisher der Begriff des Geistes, als der Dritte im Bunde mit dem des Verstandes und der Vernunft, noch der Begriff des Wissens, neben dem des Bewusstseins und Denkens, das vollwissenschaftliche Bürgerrecht, obgleich genug oft sowohl der Geist gegenüber dem Verstande und der Vernunft, als auch das Wissen im Unterschiede des Bewusstseins und Denkens genannt und herausgesetzt wird. Wiefern nun der Geist Wissen und damit Wahrheit in sich enthalte, in welchem Begriffsverhältnisse zum Verstande und zur Vernunft stehe, das ist eben die zunächst zu lösende Aufgabe.

Die Wahrheit aber, der Bewährung des Bewusstseins, des Denkens und des Wissens entsprechend, als die des Verstandes, der Vernunft und des Geistes bestimmt und in diesem ihren Unterschiede der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft zu Grunde gelegt, lässt die Geschichte der Wissenschaft in drei Hauptabschnitten hervortreten:

1. die geschichtliche Bewährung des Bewusstseins als Wissenschaft des Verstandes;

2. die geschichtliche Bewährung des Denkens als Wissenschaft der Vernunft;

3. die geschichtliche Bewährung des Wissens als Wissenschaft des Geistes.

Im Folgenden ist es nun nicht sowohl um eine ausführliche Geschichte der Wissenschaft zu thun — diese wird vielmehr vorausgesetzt — sondern um den Versuch ihrer begriffsgemässen Darstellung. Denn hält sich auch keinerlei Ge-

schichtsschreibung je für ganz begriffslos, entbehrt auch die unbefangenste Zusammentragung und Aufzählung von Thatsachen nicht des Bewusstseins einer bestimmten Ordnung und Gesetzlichkeit; der Abstand eines wie zufälligen und beiläufigen Zusammengehens von Ideen mit geschichtlichem Inhalt einerseits, der streng begriffsgemässen Gliederung der Geschichte durch Ideen andererseits, bleibt immerhin gross genug.

Die Schwierigkeit einer solchen Darstellung wird Niemand verkennen. Nur eine erschöpfende, überall aus den Quellen selbst geschöpfte Kenntniss der auf uns gekommenen Schriften würde die auf solcher geschichtlichen Bildung gefusste Wissenschaft im vollen Masse befähigen und berechtigen, ihrer geschichtlichen Grundlage mit unzweifelhafter Sicherheit den Stempel des eigenen Geistes aufzudrücken. Hier aber bis ins Einzelnste das Wahre zu treffen, könnte selbst der tiefste, umsichtigste Geist sich kaum zutrauen.

1. Die geschichtliche Bewährung des Bewusstseins als Wissenschaft des Verstandes.

Die Berechtigung, den Ablauf der wissenschaftlichen Bildungsstufe der Griechen als einen Hauptabschnitt geschichtlicher Geistesentwickelung zu bezeichnen, wird von keiner Seite mehr ernstlich bestritten*).

Nicht so leicht dürfte man dagegen einverstanden sein, dass die mit Recht so hoch gehaltene Wissenschaftlichkeit der

---

*) Selbstverständlich fällt die Wissenschaft des Griechen eben so wenig vom Himmel, wie dieser selbst. Ein Zweig jenes vorgeschichtlichen Volksstammes der Arja, welchem auch die deutsche und keltische Abzweigung entsprossen, führen die Griechen die Grundlagen ihrer ererbten Bildung in Hellas mit ein. Ebenso kommen in späterer Zeit dem jungen Volke die Beziehungen mit entwickelten, ausgelebten Staaten zu gute. Andererseits verstand der Grieche freilich diese fremden Bildungsansätze so vollständig zu verarbeiten, dass Wissenschaft und Kunst gleichsam mit ursprünglicher Selbstständigkeit in ihm hervortreten.

Wie beachtenswerth übrigens die Bildung der Völker des vorgriechischen Zeitalters sei, in einer Darstellung der Geschichte der Philosophie kann dieselbe einfach desshalb keine Berücksichtigung finden, weil sie nirgends den rein wissenschaftichen Standpunkt erreicht.

Griechen auf den Begriff des Bewusstseins als auf ihren Schwerpunkt zurückgeführt werde. Denn einerseits unterschätzt man diesen Begriff und missversteht dessen Selbstständigkeit als eine das Denken und Wissen geradezu ausschliessende Bestimmtheit; andererseits, aus lauter genug oft gemachtem Verliebtsein in das griechische Leben, übertreibt und fälscht man die Erkenntniss unserer wissenschaftlichen Ahnherren, wäre es auch nur, um am Gegebenen festhaltend es sich bequem zu machen.

Wird daher behauptet, dass die wissenschaftliche Bildung der Griechen über den Begriff des Verstandes und die darunter fallenden Begriffe nicht hinauskommt *); so soll ihr damit weder Tiefe der Vernunft noch geistiger Aufschwung, weder Denkthätigkeit noch Wissenschaftlichkeit abgesprochen werden. Gleichwohl dürfte die Ansicht, dass der Grieche von Vernunft und Geist, vom Denken und Wissen keinen Begriff habe, um so leichter im Vorhinein für glaublich gehalten werden, als die griechische Sprache nicht einmal die Namen für diese Begriffe kennt. Freilich ist man darüber heut zu Tage ganz anderer Meinung. Plato und Aristoteles werden übersetzt, als ob sie bei Hegel Collegium gehört hätten, und dass z. B. *νοῦς* Vernunft und Geist, *νοεῖν* Denken, *ἐπιστήμη* Wissenschaft nicht bloss bedeuten, sondern geradezu heissen, versteht sich so von selbst. Wahrlich, nähme die griechische Wissenschaft in der That jenen Standpunkt ein, auf den man sie durch eine allzugrosse Freiheit der Uebersetzung und Auslegung künstlich hinaufschraubt; so könnte es kein entschiedeneres Armuthszeugniss für unsere Zeit geben, als eben jene Höhe griechischen Geistes, zu welcher wir demuthsvoll aufzublicken hätten. Freilich müsste man dann geflissentlich die das Mittelalter kennzeichnenden Fortschritte der Wissenschaft und die Entwickelungsstufen der uns zuständigen Bildung übersehen, welche beide jenem Bewusstsein über seine Unbefangenheit hinweggeholfen haben; man müsste dann die von uns mühsam errungene Auffassungsweise jener grossen Vergangenheit verläugnen, welche aus ihr erst das gemacht hat, als was dieselbe uns nunmehr zu gute kommt. Wie viel wir auch dem wissenschaftlichen

*) Hegel B. 9. S. 388.

Verständnisse der Griechen verdanken, so unbestritten dasselbe den Grund und Boden hergibt, worin die Keime unserer Bildung wurzeln — weder den Fortschritt späterer, noch den Standpunkt der jüngsten Zeit dürfen wir desshalb gering schätzen. Unsere Begriffe in die Vorstellungsweise griechischer Erkenntniss hineintragen, die stillschweigende Uebersetzung aus dem Deutschen ins Griechische, welcher entsprechend sodann aus dem Griechischen ins Deutsche rückübersetzt wird, ausser Acht lassen, hiesse sich täuschen und die Wissenschaft fälschen.

Vorausgesetzt nun, dass der Begriff des Verstandes den wissenschaftlichen Gesichtskreis der Griechen kennzeichnet, wird diesem Begriffe gemäss die Geschichte der griechischen Wissenschaft aus drei Theilen bestehen müssen, welche unter die Begriffe des sinnlichen, des übersinnlichen und des Selbstbewusstseins fallen. Fasst man aber das innig verknüpfte, zu einem verhältnissmässig selbstständigen Ganzen umschlossene Dreigestirn der griechischen Wissenschaft: Sokrates, Plato und Aristoteles, in einem Hauptabschnitte als Mitteltheil zusammen, so ergibt sich die entsprechende Eintheilung der Geschichte der griechischen Wissenschaft von selbst:

a) Von Thales bis Sokrates;
b) Sokrates, Plato und Aristoteles;
c) Von Aristoteles bis zum Erlöschen des griechischen Selbstbewusstseins.

a. Die Bewährung des sinnlichen Bewusstseins.

Der Wissenschaft des Bewusstseins muss das Bewusstsein von dem Dasein und Werden der Dinge, der Wissenschaft des Geistes Naturerkenntniss vorhergehen. Das sinnliche Bewusstsein, wie es entsteht und vor sich geht, schlägt denn auch den natürlichen Ausweg ein, indem es die Aussenwelt begreifen lernt, unter der Hand sich selbst kennen zu lernen.

α. Das Bewusstsein vom Dasein.

Mit den ältern Ioniern, Thales, Anaximander und Anaximenes, eröffnet sich die Reihe griechischer Weltweisen,

welchen es über die alltägliche Erfahrung und Erkenntniss hinaus um den Grund und das Wesen, um den Begriff der Dinge zu thun ist. Wie alle Anfänger, hielten auch sie sich zunächst an das Fertige; ja indem sie einen oder den andern Theil des Vorhandenen als den ursprünglichen Grund der übrigen Theile, einen Urstoff als den Keim aller andern Stoffe bestimmten, meinten sie vergangene Weltzustände und damit die Grundursache aller Dinge aufzudecken.

Wenn *Thales* das Wasser für den Urstoff der Dinge erklärt, so mochte diese Vorstellung der zu seiner Zeit volksthümlichen Götterlehre nicht ganz fern liegen, welche den Okeanos als den Ursprung der Götter und alles Daseins verehrte; und wenn *Anaximander*, indem er ein Erstes und damit das Wesen der Dinge sucht, im Gegensatze zu Thales das Wasser als einen besonderen Stoff neben anderen Stoffen für den Begriff des Urstoffes nicht genügend erachtet, als solchen vielmehr den allgemeinen, gleichsam aus allen besonderen Bestandtheilen chaotisch gemischten, ganz und gar unbestimmten Stoff, das *ἄπειρον*, einführt, so kennzeichnet dieser Schritt eben eine folgerichtige Steigerung. Es müsste daher die Behauptung des späteren *Anaximenes,* dass die das Weltall umfliessende Luft der Urstoff der Dinge sei, als ein Rückschritt der Vorstellungsweise über den ursprünglichen Bestand der Welt angesehen werden, falls ausser Acht gelassen würde, dass Anaximenes die Luft eben als *ἄπειρον*, als allumfassend, unendlich bestimmt, die überdies als feinster, leichtbeweglicher, halb wahrnehmbarer und halb den Sinnen entzogener Stoff dem göttlichen Hauche, welchem die Welt entspringt, am meisten zu entsprechen scheint.

Andererseits bezeichnet der Stifter der Pythagoräischen Schule als den gemeinsamen Stoff der vorhandenen Dinge die Zahl, welche den Dingen, mögen dieselben im Besonderen was immer sein, einem wie dem andern zu Grunde liegt. Jedes Ding, die ganze Welt ist Zahl, ist Einheit oder Vielheit u. s. f.; jedes Ding hat die Zahl gleichsam als sein Wesen, als Grundbestandtheile (*στοιχεῖα*) und ursprüngliche Einheiten (*ἀρχαί*) in sich, und ausser den aus der Zahl hervorgehenden Begriffsverhältnissen sei schliesslich von den Dingen nichts gründlicheres zu wissen. Die Pythagoräische Zahl kündigt sich als die Pflanzstätte der Platonischen Ideen an.

Die Eleatische Schule verlässt nun zwar die durch mathematische Bildung gesättigte Vorstellungs- und Begriffsweise der Dinge, sie wendet sich wieder von der Mathematik unabhängigeren, allgemeingiltigeren Vorstellungen und Begriffen zu, aber sie thut es doch nicht, ohne die von den Pythagoräern herausgearbeiteten, einer umfassenderen Geltung fähigen Begriffe sich anzueignen. Namentlich bleibt ihr der Begriff der Einheit und damit bereits der des Unterschiedes von Inhalt und Form geläufig. „*Τὸ ἕν εἶναι τὸν θεόν*", lautet der Hauptinhalt der *Xenophanes*'schen Lehre: Gott ist das ungetheilte, unbegrenzte Weltganze, und Alles ist Eins, sofern es Gott ist. Die Welt wird wieder, wie früher, durch den Begriff der Zahl bestimmt, diese aber als Einheit dem Göttlichen gleichgestellt. Nun lässt zwar *Parmenides*, das Haupt der Eleaten, die Xenophanes'sche Bestimmung, das Weltall als Gott sich vorzustellen, wieder fallen, hält aber dafür um so entschiedener an dem Begriffe der Einheit des ursprünglichen Daseins fest, so zwar, dass er diesem gegenüber alle Vielheit geradezu für Nichtseiend erklärt, ja indem er die Gesammtheit der Dinge als reines, ursprünglich alles Nichtsein, somit auch alles Werden ausschliessendes Sein bestimmt, damit nicht nur der eleatischen Schule, sondern auch allen bis auf ihn herab vorgetragenen Lehren das gemeinschaftliche Erkennungswort in den Mund legt. *Zeno* und *Melissus* haben sodann wieder die Lehre des Parmenides ergänzt, gewissermassen aber derselben auch schon widersprochen, indem sie dem Begriffe der Einheit entgegen, jenem der Vielheit des Daseins das Wort reden. Denn wenn jener folgerecht der Lehre seines Meisters behauptet, dass alle Vielheit, obgleich vorhanden, doch nur auf einer täuschenden Wahrnehmung der Sinne beruhe, im Grunde somit nicht sei, sondern bloss zu sein scheine, und sophistisch hinzusetzt, dass die Einheit eben nicht erscheine; wenn dieser, mehr den Ioniern zugewendet, neben der Einheit des Daseins auch die Vielheit, und zwar jene mit dieser in gleicher Weise dem stofflichen Inhalt nach (*κατὰ τήν ὕλην*), vorgestellt gelten lassen will, so weisen sie damit beide auf die Mangelhaftigkeit der Grundanschauung ihres Vorgängers hin.

Ionier, Pythagoräer und Eleaten kümmerten sich somit nur um das fertige Sein unter der Gestalt des Stoffes (*ἐν*

ὕλης εἴδει); obgleich sie von dem Entstehen der Welt, ihrer Vergänglichkeit, sowie von der Veränderlichkeit der Dinge manches erklärende Wort miteinflochten — ihren Sinn richteten sie doch vorwiegend auf die Erkenntniss des Bestehenden. Anderweitige Vorstellungen und zugefallene Begriffe benützten sie eben nur, um diese Erkenntniss ins Reine zu bringen.

β. Das Bewusstsein vom Werden.

Das Eleatische Sein trägt das Gepräge seiner Einseitigkeit an der Stirn; es fehlt demselben, wie schon Aristoteles bemerkt: ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, es fehlt ihm der Begriff des Werdens. Erst mit Heraklit beginnt wie dem wahrnehmbaren Stoffe gemäss der Begriff des Daseins, so der Kraft als einer unmittelbaren Erscheinung des Stoffes entsprechend der Begriff des Werdens dem Bewusstsein gegenständlich zu werden.

Zunächst kommt die Kraft als Bewegung zur Vorstellung. *Heraklit*, wie gesagt, ist der Erste, welcher auf die veränderliche Erscheinung und wandelbare Gestaltung der Dinge achtend, in der dieser Veränderlichkeit und Wandelbarkeit zu Grunde liegenden Bewegung das Wesen der Dinge sucht, überhaupt ihr Werden als eine Verwandlung des Urstoffes in besondere Stoffe behauptet. Der Streit sei der Vater aller Dinge; das Dasein wird im Flusse nachgewiesen. Und wenn Heraklit — im Widerspruch mit dem Eleatischen Satze, dass kein Sein in's Nichtsein, und kein Nichtsein in's Sein übergehen könne — lehrt: Sein und Nichtsein sei dasselbe; so sieht er es auch mit dieser Wendung, die Bewegung auszudrücken, auf den Begriff des Werdens ab. Das Sein wird immer wieder ein anderes, das was nicht ist, ist eben im Werden. Dass übrigens diese Begriffsauseinandersetzung, mit der sprachlichen Hand in Hand, einem Denken Vorschub leistet, das zumeist in ungelösten Gegensätzen sich herumschlägt, sofern es die Verneinung in ihrer Bestimmtheit leer ausgehen lässt, das ist mehr oder weniger für die Entwickelung des ganzen griechischen Bewusstseins charakteristisch.

Als unmittelbaren Beweggrund der Dinge stellt sich auch *Empedokles* den Gegensatz von Liebe und Hass vor, indem

kraft der Liebe die Bestandtheile der Dinge geeinigt und zusammengehalten, kraft des Hasses aber getrennt und auseinandergehalten werden. Es ist das der Begriff der entgegengesetzten Bewegung. Dem Werden wird ein von jeher bestehendes, unvergängliches, unbewegtes Dasein unterlegt, es selbst aber sofort als eine Mischung und Entmischung der ursprünglichen Bestandtheile, des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde eingeführt. Grund und Wesen der Dinge, dem Heraklit im Begriffe der Bewegung noch unmittelbar zusammengefallen, erscheinen nunmehr Jedes für sich bestimmt: der letzte Grund der Dinge als das Dasein, ihr Wesen aber als ursprüngliches Werden, und zwar so nicht *φύσει*, sondern nur *νόμῳ*, wissenschaftlicher Einsicht entsprechend bestimmt, welche bereits ausdrücklich sinnliche und übersinnliche Erkenntniss auseinanderhält. Der Begriff der auf den Stoff zurückgeführten Bewegung erreicht aber erst durch die Atomistik eine erfahrungsgemässe Begründung, nur dass auch hier sofort Bestimmungen eintreten, welche weit über alle Erfahrung hinausreichen. So führen *Leukipp* und *Demokrit* die Begriffe des Daseins und Werdens von dem allumfassenden Umfang auf das verschwindende Mass ihres gegenständlichen Inhaltes zurück, indem sie den Grund und das Wesen der Dinge in ihre unveränderlichen, unwandelbaren Grundbestandtheile setzen, als ursprünglichste Atome aber das Volle und Leere behaupten, welche Begriffe sie, dem Seienden und Nichtseienden entsprechend, auf die gleiche Geltung des Heraklitischen Seins und Nichtseins zurückführen. Denn wie das Atom als der Grund und das Wesen des Vollen, des Stofflichen, so wird damit im Zusammenhange die Bewegung als der ursprüngliche Ausgangspunkt der Kraft vorgestellt, welcher, obgleich an den Stoff gebunden — indem die Atome, ganz dahingestellt wie, den Grund aller Bewegung bedingen — seine Bethätigung doch nur im leeren Raume verwirklicht.

Neben dem Sinnlichen haben die ob ihrer unendlichen Kleinheit unsinnlichen Atome Geltung. Doch gilt das Uebersinnliche nur soweit, als es am Sinnlichen haftet. Das Stoffliche überwiegt noch. Erst mit der Bestimmung des *Anaxagoras*, dass der *νοῦς* die Welt beherrsche, wird dem beweglichen Wesen der Dinge Namen und Werth zugewiesen: vor Allem der nach dem Gesetze der Schwere sich bewegenden Kraft;

sodann der Anziehungs- und Abstossungskraft, worauf sich die Homöomerienlehre stützt; endlich der thierischen Kraft, welche als Seele Alles beherrscht, Alles erkennt, wie die ὕλη als αἰσθητή und νοητή, ebenso als sinnliche und übersinnliche Kraft unterschieden, als Erkenntnisskraft und damit als Verstand aber über den sinnlichen Stoff hinaus ein Wesen für sich.*)

γ. Das Bewusstsein eigenen Seins und eigener Thätigkeit.

Indessen, bevor das Bewusstsein dahin kommt, so sich als übersinnlich gegenständlich zu werden, hat es folgerecht seiner wissenschaftlichen Entwickelung noch eine weitere Stufe seiner in unbefangener Uebersinnlichkeit an dem Sinnlichen hängenden Bildung durchzumachen: es hat sich vor Allem der Unabhängigkeit seines Seins und seiner Thätigkeit zu versichern, damit aber den ersten Keim zu jenem Selbstbewusstsein zu legen, welches freilich erst zur Geltung kommt, nachdem das Bewusstsein seines übersinnlichen Inhaltes gewiss geworden. Gerade diesen Beweis eines vom Einflusse der Dinge unabhängigen Bewusstseins und des damit zusammenhängenden Denkens versuchen aber die Sophisten zu führen. Denn die Sophistik ist nicht etwa ohneweiters leere Spitzfindigkeit des Denkens und baare Unwissenschaftlichkeit, sondern vielmehr noch die geflissentliche und wissentliche.

---

*) Den Begriff νοῦς hier schlechthin als Geist zu übersetzen, ist und bleibt ein Missgriff. Denn abgesehen davon, dass es sich verwunderlich ausnimmt, den Begriff des Geistes mit jenem der Anziehungs- und Abstossungskraft in unmittelbarsten Zusammenhang gebracht zu sehen, dass es sich unwissenschaftlich erweist, seinen ersten Ansätzen die Begriffsbestimmung des vollen Inhaltes zuzugestehen; gehört ja der Begriff des Geistes, die Errungenschaft und das kennzeichnende Merkmal einer späteren Welt- und Gottesweisheit, der griechischen Bildung gar nicht an. Dem vollen Begriffe φύσις vermochten die Griechen eben nur Theilbegriffe des Geistes als: νόμος, νοῦς, εἶδος, λόγος u. s. w. entgegenzusetzen. Hegel übersetzt νοῦς fast durchgehends mit „Verstand"; Aristoteles bestimmt denselben als die αἴσθησις τῶν καθόλου. Ebenso dürfte die Uebersezzung des Begriffes νοῦς mit „Vernunft" schon deshalb nicht unbedingt zulässig sein, weil der Grieche keinen besonderen Ausdruck für den Begriff des Denkens kennt, welcher doch die inhaltliche Grundlage des Vernunftsbegriffes ausmacht.

Ausserachtlassung und Verläugnung unbefangener Erfahrung und Erkenntniss sowie der dadurch begründeten Denkweise und erworbenen Wissenschaftlichkeit, um so dem Kampf und Spiel selbstbewusster, freilich genug oft willkürlicher und verkehrter Eigenthümlichkeit freien Raum zu lassen; sie ist so gleichsam der Beweis der überwiegenden Macht des Bewusstseins über die vorhandenen Dinge, mit welchen sie unbeschadet deren bleibenden Geltung, nach Gutdünken verfahren zu können sich herausnimmt; sie ist der Beleg für die scharfsinnige Behandlungsweise so gut wie abgemachter, bekannter und anerkannter Vorstellungen und Gedanken, welche sie immer wieder in einer neuen Bestimmtheit hervortreten lässt. Als Nachzügler einer in sich abgeschlossenen Bildungsstufe mögen daher die Sophisten genug oft, durch Umstände und Verhältnisse bestimmt, etwas Anderes gelehrt und bewiesen, etwas Anderes gedacht und gewusst haben; im Ganzen jedoch wussten sie gewiss nichts Besseres, als sie zu lehren verstanden. Weder kamen sie über schwankende Meinungen und über die Abwägung verständiger Gründe hinaus, noch fanden sie für das, was sie nach Aussen aufgegeben, einen genügenden Ersatz in sich.

Mit dem bekannten Ausspruche des *Protagoras*: *πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον*, wird im Allgemeinen der Standpunkt der Sophistik ganz richtig bezeichnet. Der Mensch ist das Mass und hat das Mass in sich für alle Dinge; es kommt im Grunde auf sein Hinzuthun an, wie ihm die Dinge erscheinen, auf sein Ermessen an, wie er dieselben sich vorstellt, wie er sich denn an der Unabhängigkeit seiner Erkenntniss den Beweis für die Selbstständigkeit seines Bewusstseins sichert. Da es nun diesem nicht so sehr um den Inhalt seiner Erkenntniss, sondern um den Nachweis einer unabhängigen Behandlungsweise zu thun ist; so liegt ihm allerdings die Folgerung nahe genug, die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss überhaupt in Zweifel zu ziehen, ja die Wirklichkeit der vorhandenen Dinge, die Gewissheit ihres Daseins und Werdens ganz und gar in Abrede zu stellen. Die Unzulänglichkeit und Einseitigkeit eines solchen Standpunktes ist unverkennbar. Denn da Jeder ein anderes Mass von Erkenntniss in sich hat, so wird auch Jeder anders die Dinge bemessen, Jeder anders sich bethätigen können. Doch bleibt

immerhin das Hervorkehren einer unabhängigen Innerlichkeit, gegenüber dem starren Festhalten an der durch Sinnlichkeit gebotenen Erkenntniss, von grosser Bedeutung. —

Ueberblicken wir nochmals den dargelegten Abschnitt der Geschichte der Wissenschaft, so dürfen wir wohl die Behauptung aufrecht erhalten, dass derselbe fast ausschliesslich durch den Gesichtskreis einer wissenschaftlich gebildeten Sinnlichkeit bestimmt werde. Die Wahrnehmung vorhandener Dinge, die Betrachtung ihres manichfaltigen Daseins, die Beobachtung ihres ununterbrochenen Werdens, sind gleichsam der Grund und Boden, aus welchem dem Bewusstsein die Erkenntniss eigener Thätigkeit hervorwächst, durch welche es sich in seiner Unabhängigkeit auf die Probe stellt.

b. Die Bewährung des übersinnlichen Bewusstseins.

In die Thätigkeit des sinnlichen Bewusstseins drängt sich die des übersinnlichen unmittelbar ein; die Ueberzeugung, dass die blosse Erfahrung nicht genüge, den Grund und das Wesen der Dinge aufzuklären, fordert ganz unumwunden eine vorgeschrittenere Erkenntnissweise.

Nun könnte allerdings dieses Ziel, selbst vollkommen erreicht, der Weisheit eines Sokrates, Plato und Aristoteles unwürdig scheinen, bedächte man nicht, dass der auf sein eigenes Bewusstsein, Denken und Wissen gerichtete Geist doch nur auf Grund einer bereits unmittelbar durchgemachten und wiederholt durchgeführten Entwickelung dieser seiner Bildungsstufen sich auf sich selbst zurückzuziehen vermöge, folglich eine nach allen Richtungen des Lebens hin wiederholt erprobte Wissenschaftlichkeit dazu gehöre, auf dass der Geist von seinem eigenen Thun und Lassen wissen könne. Da nun der Grieche trotz aller Bildung einer unmittelbaren Natürlichkeit des Denkens und Wissens verfallen bleibt, trotz aller Ueberschreitung der Unbefangenheit seiner Erkenntnissweise schliesslich doch immer wieder nur in Erinnerung und Besinnung der Bethätigung des sinnlichen Bewusstseins aller seiner Uebersinnlichkeit gewiss wird; so musste ihm allerdings die Aufgabe, vor Allem die Uebersinnlichkeit des Bewusstseins für sich zum Begriffe zu bringen, überhaupt als die höchste

erscheinen, welcher er sich möglicherweise unterziehen konnte. Und in der That, so weit der nächste Schritt auch sei, welcher die griechische Wissenschaft ihrem Ziele zuführt — es ist eben kein Sprung, der sie von aller früheren Beziehung losrisse und sofort über alle Berge brächte.

α. Das unmittelbare Bewusstsein der Erkenntniss.

Vom *νοῦς* erkannte und anerkannte Anaxagoras im Grunde nur jenen Inhalt, welcher demselben als bewegende Kraft zukommt, während dessen Bedeutung als Verstand, als eine von der Einwirkung der Dinge mehr oder weniger unabhängige Erkenntniss, die Sophisten zwar durch Wort und That verfochten, für die Begriffsbestimmung und Auseinandersetzung desselben aber so gut wie nichts thaten.

Obgleich nun auch *Sokrates* mehr das Bedürfniss und die Forderung, an die Inhaltsbestimmung der Erkenntnisslehre heranzutreten, als ihren betreffenden Inhalt ausspricht; so wird doch damit, dass er die Selbsterkenntniss als den letzten Grund und die allgemeingiltige Wesenheit aller Bildung und Gesittung festhält, der veränderte Standpunkt des Bewusstseins entschieden genug hervorgehoben. Weder durch Sinnenerkenntniss allein und eine ihr unmittelbar entnommene Vorstellung soll der Mensch sich leiten lassen, noch von der Zufälligkeit und dem sophistischen Dünkel des Bewusstseins abhängen, vielmehr das *γνῶθι σεαυτόν* als Losungswort und Richtschnur aller Philosophie anerkennen. Also nicht mehr unmittelbar auf den Grund und auf das Wesen der Dinge die Erkenntniss richten, sondern auf diese selbst eingehen, auf ihre Begründung und Wesenheit, als ob man damit erst den Dingen auf den Grund käme; nicht mehr um einzelne Dinge und um ihre besondere Gegenständlichkeit sich bemühen, sondern darum, dass die zu einer Art gehörigen Dinge *κατὰ γένη* zusammengefasst, d. h. vorgestellt und auf allgemeingiltige Bestimmungen zurückgeführt werden; überhaupt nicht das sinnliche Ding zum Gegenstand der Erkenntniss machen, sondern das übersinnliche. Das heisst die Wendung der Erkenntniss gegen sich selbst, das heisst das Bewusstsein der Erkenntniss fordern: dass sie sich mit ihrem eigenen Inhalt, mit unmittelbaren Vorstellungen, Gedanken und Begriffen be-

schäftige. Freilich das Wie dieses ihres Vorganges lässt sie so gut wie noch unerörtert. Daher sich auch das Sokratische Erkenntnissverfahren am Ende als das aller seiner Vorgänger — aufgeraffte Begriffe auszusprechen, und diese sofort mit ebenso unmittelbar fertig gewordenen Begriffen auseinander zusetzen — zugleich aber doch als die eigenthümliche Weise herausstellt: den in erkenntnissvoller Uebersicht und durch scharfsinnige Voraussicht gefundenen Begriff zu verschweigen, um denselben mittels erfahrungsgemässer Vorstellungen und damit zusammenhängenden Gedanken einzuführen, desgleichen anderweitige Vorstellungen und Gedanken darauf zurückzuführen, so dass sich der Begriff als eine durch entsprechende Auseinandersetzung eingeleitete und darauf zurückgeleitete Bestimmung (*ἐπακτικὸς λόγος*) zu erkennen gibt.

Innig genug hängt also mit diesem Ansatz einer nach eigenthümlicher Entwickelung und selbstständiger Vermittelung strebenden Erkenntnissweise die Sokratische Lehrart zusammen, in aufrichtiger oder vorgeblicher Erkenntniss seiner Unwissenheit an Andere sich zu wenden, ihnen gesprächsweise die ihrem unmittelbaren Bewusstsein zu Grunde liegenden Vorstellungen und Meinungen abzufragen, um dadurch Erkenntniss und Urtheil zum Abschlusse zu bringen, oder anderenfalls in Frage zu stellen. Die ganze Art und Weise beruht eben auf einem verständigen Auseinandersetzen bekannter Vorstellungen und zugestandener Begriffe, wodurch anderweitige Vorstellungen oder Begriffsbestimmungen, um die es zu thun ist, annehmbar gemacht werden. Der Begriff einer richtigen und wahrhaften Erkenntniss, ebenso die Gesetzlichkeit ihrer Art und Weise bleibt dahingestellt. Denn obgleich das Gute, das letzte Ziel der Erkenntniss, als das überhaupt Verständige, als die *φρόνησις*, der Verstand als das Göttliche in den Dingen und Menschen, das Verständniss aber als die eigentliche Erkenntniss bestimmt wird; so kann eine solche im Kreise sich bewegende Vermittelung auf die Begriffsbestimmung der Erkenntniss und ihrer Entwickelung keinen Einfluss üben, so lang der Begriff des Verstandes selbst seinen wesentlichen Inhalt nicht auszusprechen weiss. Der Mensch bleibt in seinem Thun und Lassen auf sein Inneres angewiesen, dieses aber durch eine verständige Selbsterkenntniss bedingt.

Mit Recht wird daher die Sokratische Philosophie als das Erwachen sichbewusster Erkenntniss behauptet, welche die frühere Unbefangenheit überwindet und in jedem Schritte die Besinnung seines Geschehens fordert.

β. Die Uebersinnlichkeit im Gegensatze zur Sinnlichkeit.

Wir nahen uns jetzt einer der grössten Gestalten des Alterthums, einem der ersten Weltweisen aller Zeiten. Es ist *Plato*, der Stifter einer rein übersinnlichen Weltanschauung und insofern der erste Vorbote jener Apostel, welche die Gotteserkenntniss zum Begriffe des Geistes emporheben. Denn mit Sokrates auf gleichem Grund und Boden, führt ihn doch die Grossartigkeit des Gedankens weit über den Gesichtskreis seines Lehrers hinaus, der die Uebersinnlichkeit als Ergänzungstheil innerhalb der Erkenntnisslehre und in einzelnen Lebensbestimmungen zur Geltung bringt, während er selbst dieselbe als erste und letzte Thätigkeit aller Erkenntniss an der ganzen Welt zu erproben lehrt.

Die Unmittelbarkeit Sokratischer Erkenntnisslehre überwindet Plato schon dadurch, dass er bestimmte Entwickelungsstufen der Erkenntniss unterscheidet: einerseits die durch Sinnlichkeit (αἴσθησις), durch Erfahrung über die Erscheinungen der Dinge bedingte Meinung (δόξα); andererseits die eigentliche Erkenntniss (ἐπιστήμη), welche es einzig und allein mit Ideen zu thun hat, einzig und allein die Einsicht in das Wesen der Dinge und ihre Wahrheit gestattet. Die blosse Sinneserkenntniss, als von zufälliger Veränderlichkeit der Dinge und möglicherweise vorgefallener Täuschung abhängig, wird zurückgewiesen. Der Begriff der Idee allein sei der Angelpunkt aller Philosophie, die Idee selbst aber nichts Sinnliches, vielmehr ein von den sinnlichen Dingen verschiedenes Wesen. Plato lehrt im Timäus 51. δ. und an vielen andern Stellen ausdrücklich die für sich bestehenden, für uns nicht sinnlichen Ideen als blosse Verstandesdinge kennen. Ebenso Aristoteles in der klassischen Stelle der Metaphysik I. 6: „Plato, dem Sokrates beistimmend, welcher zuerst das Bewusstsein auf die Erkenntniss der Bestimmungen richtete, hielt dafür, dass diese für ein Anderes, und nicht für irgend ein Sinnliches gemacht wären; denn die allgemeine Bestim-

mung irgend eines Sinnlichen, das sich stets verändert, sei unmöglich. Er nannte daher solche Dinge Ideen; die sinnlichen aber bestehen neben diesen und werden alle nach ihnen benannt." Im Grunde gilt die Idee so als das den vielen gleichnamigen Dingen Gemeinsame, als ihr gemeinsamer Name, insofern als das Allgemeine, Eine des manichfaltig Vorhandenen; die *ἰδέα* ist *εἶδος* als die Art und Gattung besonderer Dinge, welche als zusammengehörig wahrgenommen darauf zurückgeführt werden; sie ist das Uebersinnliche, welches noch in der Seele bleibt, wenn die Erscheinungen der Dinge längst verschwunden sind; sie ist die Erkenntnissbestimmung, welche die einzelnen und besonderen einer Art zugehörigen Dinge bedeutet, daher als dieses Namenszeichen für den Inhalt der Vorstellung einsteht.

Dieser Begriffsbestimmung Platonischer Ideen entspricht auch ihre Bezeichnung als Urbilder, deren Abbilder die Dinge sind, etwa wie es Schatten und Abspiegelungen der Dinge selbst gibt. Zwar bestimmt Plato die Ideen weder geradezu als Bilder der Erinnerung, noch ausdrücklich als Vorstellungen, im Gegentheil, sie scheinen ihm gar nicht dem menschlichen Verstande entsprungen, sondern unmittelbar für sich bestehende Wesen, *φύσεις πρότεραι*, zu sein, welche, der *ἐπιστήμη* ebenso vorausgesetzt, wie der *αἴσθησις* die sinnlichen Dinge, mit den Göttern in einem nur der Erkenntniss zugänglichen Orte (*τόπος νοητός*) verweilen; aber als übersinnlichen Wesen entsprechen ihnen doch Bestimmungen sinnlicher Dinge, die im Bewusstsein unmittelbar vorhandenen Ideen werden an den Dingen rückerinnert (Phöd. 249. 6), so dass am Ende jene nur als *αἰσθητὰ ἀΐδια*, als verewigte Sinnendinge, den vorhandenen Dingen vorschweben. Damit ist aber die Grenze der begriffsgemässen Entwickelung Platonischer Erkenntnissbestimmungen festgestellt: nämlich die Ideen, welche in der That das Ergebniss einer in der Vermittlung vorgeschrittenen Erkenntnisslehre ausmachen, als einem früheren, rein übersinnlichen Leben entnommen vorauszusetzen, und so, den Entwickelungsgang der Erkenntniss unterbrechend, die *ἐπιστήμη* zur *δόξα* herabsinken zu lassen.

Eine gleiche Einschränkung ihrer Begriffsbestimmung erleidet die Platonische Idee, indem sie sich in ihrem Verhältnisse zu den Dingen mit der Pythagoräischen Zahl zusammen-

stellt. Denn die Zahl, gleichsam halb sinnlich und halb übersinnlich, ein Mittleres zwischen Ding und Idee, ist nicht bloss ein Ding wie jedes andere Ding, welches wahrgenommen wird, sondern auch welches Wesen, welches dem Dinge zu Grunde liegt, es vorstellt und bestimmt; die Ideen selbst sind aber eben nur eine höhere Art von Zahlen (ἀριθμοὶ εἰδητικοί).

Alle Auseinandersetzung der Idee weist eben auf ihr Auseinanderkommen mit der Sinneserkenntniss hin: die Idee selbst auf eine bestimmte Entwickelungsstufe übersinnlicher Erkenntniss gegenüber der Wahrnehmung, welche es unmittelbar mit den vorhandenen Dingen zu thun hat, auf eine Erkenntniss, welche die einzelnen und besonderen Dinge κατὰ εἶδος, die sinnlich vergangenen ihrem gemeinsamen Wesen nach im Bewusstsein festhält, am Ende aber immer wieder auf die in ihr enthaltene Fülle von Wahrnehmungen zurückkommt. Die Idee wird als Vorstellung bestimmt. *)

Im Zusammenhang mit dieser Grundbestimmung der Erkenntnisslehre, steht auch ihre Art und Weise sich auseinderzusetzen. Denn indem Plato zusammengehörige Dinge als ein Gemeinsames aufzufassen und das Viele auf ein Allgemeines zurückzuführen lehrt, bestimmt er die συναγωγή als den wissenschaftlichen Grundzug der dialektischen Methode, welche durch die herkömmliche διαίρεσις, durch eine unmittelbare Auseinandersetzung der so gewonnenen Bestimmungen ergänzt wird. Von einem begriffsgemässen Urtheil ist keine Rede.

Den Ideen gegenüber, welche das bleibend Seiende sind, erklärt aber die Naturlehre die vorhandenen Dinge als zwischen Sein und Nichtsein schwebend, als vergänglich, sie bestimmt die Ideen als ein für allemal geworden, die Dinge dagegen als im unaufhörlichen Werden. Daher komme die

*) Plato's ἰδέα als „Begriff" zu übersetzen, oder ihr auch nur die Bedeutung des Begriffes unbedingt beizulegen, ist geradezu unwissenschaftlich. Wie die Pythagoräische Zahl, ebenso enthält die Platonische Idee wohl den Keim des Begriffs in sich; Begriff und Idee sind aber doch noch etwas ganz anderes, als das den vielen Einzelnen und Besonderen Gemeinsame, ihr Inhalt ist noch etwas mehr, als namhaft gemachte Bilder und Zeichen vorhandener Dinge. In der Begriffsbestimmung überschreitet Plato eben so wenig den Begriff der Vorstellung, wie den der Erkenntniss.

Idee in den Dingen nie zur vollen reinen Erscheinung, sondern verhalte sich zerstückt und getrübt darin, könne der Dinge aber doch nicht entbehren, da sie durch Vermittelung derselben überhaupt Gehalt und bestimmte Gestalt erhalte. Denn mögen die Dinge immerhin nach dem Vorbilde der Idee erschaffen sein, möge diese, verständig wie sie ist, über die Natürlichkeit jener herrschen — die Ideen sind doch ohne Bethätigung an der den Dingen ursprünglich zu Grunde liegenden Masse (ἐκμαγεῖον) nicht denkbar, die übersinnliche Idee hängt doch, unbeschadet ihrer von Haus aus unvergänglichen Wesenheit, hinterher von den sinnlichen Dingen ab, die Vorstellung von der Wahrnehmung, diese aber von der jeweiligen Beschaffenheit der Dinge, welche so ihrerseits an den Ideen Theil haben (μετέχειν). Andererseits wird freilich, durch die gleichfalls unmittelbar geltend gemachte Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit der Dinge, der Gegensatz von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit fast zur Unversöhnlichkeit gesteigert.

Ebenso hebt die Ethik den Unterschied des sinnlichen und übersinnlichen Standpunktes scharf hervor, macht aber zugleich, und zwar hier mehr als irgendwo, auf den Zusammenhang der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit merksam. Indem Plato nach dem höchsten Gute fragt, bestimmt er dasselbe einerseits als Zurückgezogenheit vom sinnlichen Leben, als bewusstvolle Hingebung an eine erkenntnissvolle Beschaulichkeit; andererseits aber doch wieder als Bethätigung der Ideen im Lebensgenusse. Das höchste Gut bleibt die Theilnahme an den Ideen; nur müssen sie verwirklicht und erprobt, es muss ihr besonderer Inhalt zum Bewusstsein gebracht werden, wie denn die Erkenntniss der Urbilder in ihren sinnenfälligen Abbildern ausdrücklich als Abschluss aller Erkenntniss bekannt wird.

Grund und Wesen der Platonischen Philosophie ist also der Begriff der Vorstellung, als Hauptbestimmung übersinnlicher Erkenntniss; ihre Art und Weise erkenntnissgemässes Zusammenfassen, durch ein unbefangenes Auseinandersetzen der vorgebrachten Bestimmungen ergänzt; Ziel und Umfang der Erkenntniss aber die Idee des höchsten Gutes, durch Dialektik, Physik und Ethik dargestellt.

γ. Die Vermittelung der Sinnlichkeit und der Uebersinnlichkeit.

Der Nachweis des Hervorgehens aller Erkenntniss aus der Erfahrung, die Begründung jener durch diese mittels einer für jeden Gegenstand allgemeingiltigen Erkenntnissweise, überhaupt die Zurückweisung unvermittelter Uebersinnlichkeit und die Einigung jedes Seins und Wesens in einem Dritten, als in irgend einer Lebensstufe — dieser ergänzende Schritt der Erkenntnisslehre macht das grosse Verdienst des wissenschaftlich reifsten Geistes der griechischen Welt aus.

Erkenntnissgrund des *Aristoteles* bleibt der des Sokratisch-Platonischen Bewusstsein, das Uebersinnliche nemlich als das Wesentliche, das Sinnliche dagegen als darauf bezogen gelten zu lassen, nur dass sich die Ideen, als deren heimatlicher Ort das Bewusstsein selbst sich bethätigt, nicht mehr abgeschlossen von der Sinnenwelt für sich, sondern als den Dingen entsprungene Wesen ausweisen, somit die vorhandenen Dinge die erscheinende Wirklichkeit des λόγος vertreten. Es sei vor Allem um die Erkenntniss des übersinnlichen Wesens, damit um die allerersten Ursachen und letzten Gründe der Dinge, als Mittel aber dahin zu gelangen, um die Bestimmungen der Erkenntnisslehre, als der Grundlehre der Philosophie, um die πρώτη φιλοσοφία zu thun, von deren mehr oder minder gewissenhaften Befolgung das grössere oder geringere Mass aller Wissenschaftlichkeit abhängt. Ganz begriffsgemäss anerkennt nun Aristoteles die Sinnlichkeit als die Grundlage aller Erkenntniss, woraus mittels Einbildung (φαντασία), einer gleichsam verblassten Sinnlichkeit (αἴσθησις ἀσθενής), sowie mittels Erinnerung (μνήμη) und bewusstvoller Besinnung (ἀνάμνησις) Erfahrung entsteht, aus welcher aber Erkenntniss und Schlussvermögen (ἐπιστήμη καὶ τέχνη) hervorgehen. Im Unterschiede erfahrungsgemässer, so zu sagen natürlicher Erkenntniss, deren Bestimmungen (νοήματα) sich einerseits als αἰσθητὰ εἴδη, als Vorstellungen der Sinne, als Wahrnehmungen, andererseits als νοητὰ εἴδη, als eigentliche Vorstellungen einführen, wird die von der Kunst zu schliessen abhängige Erkenntnissweise herausgesetzt und damit die übersinnliche Erkenntniss des Näheren bestimmt, ohne jedoch um die Vermittelungsglieder sich zu bekümmern, welche den Zusammenhang dieser

Verstandes- und der Sinnenerkenntniss zu vertreten hätten. Denn die selbstständige Fortentwickelung der Vorstellung ausser Acht lassend, setzt Aristoteles wohl den Begriff des Satzes und den daraus abgeleiteten Begriff des Schlusses auseinander, welche Begriffe gleichsam das Denken und Wissen vertreten; er hat aber vom Urtheil keinen Begriff, noch weiss er den Gedankeninhalt zum Begriffe zu bringen, durch welchen doch erst der Schluss hätte begründet werden können. Dass er die Erkenntnisslehre auf Sprachlehre zurückführt, die Logik mit der Grammatik stets Hand in Hand gehen, jene überhaupt nur so weit vermittelt gelten lässt, als sie sich auf vorgefundene Sprachgesetze stützt, darin besteht eben die Begründung und Erweiterung, aber auch die Schranke seines Standpunktes. An die Stelle des *εἶδος* tritt nunmehr der *λόγος*, welcher den Begriff zwar bedeutet und ersetzet, nichts desto weniger aber als Auseinandersetzung und damit als Gedanke, ebenso als Bestimmung und inhaltlich herausgesetzt als Vorstellung geltend gemacht wird.

Diesem Standpunkte der Philosophie entspricht auch die Art und Weise ihrer Entwickelung, sofern nicht nur, wie bisher, das Besondere auf ein Allgemeines zurückgeführt und dieses sodann mit Anderem, mehr oder minder Zufälligem auseinandergesetzt, vielmehr das Wesen des Schlussverfahrens gerade darin gesetzt wird, vom Allgemeinen zum Besonderen herabzusteigen, den Schlusssatz im Mittelsatze, diesen wieder im ursprünglichen Grundsatze enthalten aufzuzeigen, so dass der Beweis als der Nachweis der letzten Gründe der Erkenntniss, die Erkenntniss durch Beweise aber als die eigentliche Erkenntniss sich einführt.

Aristoteles geht gründlich zu Werke: er unterscheidet genau, ob ein Ding geradezu, oder nach seinem Namen erkannt, aber auch das, was ohne Verbindung von Worten, von dem, was *κατὰ συμπλοκήν* gesetzt wird, d. h. er unterscheidet den Namen vom Satze, und insofern die Vorstellung vom Gedanken. Indem aber der Inhalt des Satzes gleichsam von einem im zu Grunde Liegenden (*ὡς καθυποκείμενον*) ausgesagt wird (*κατηγορεῖται*), so ist dadurch das Aussagende von dem Ausgesagten (Subjekt und Prädikate) geschieden, es sind damit die Theile des Satzes bestimmt. Die Kategorie, die Aussage, enthält sowohl das Aussagende als auch das Ausgesagte un-

mittelbar in sich, sie ist gleichsam der in ein Wort zusammengezogene Satz — insbesondere jenen Bestimmungen vorbehalten, welche das allgemeine Sein und Wesen der Dinge kennzeichnen — und damit wohl der Begriff rücksichtlich seiner Form, keineswegs aber was den Inhalt betrifft, richtig bemessen. Ebenso hat die Auseinandersetzung, *περὶ ἑρμηνείας*, als die Satzlehre die Lehre vom Urtheil zu vertreten, welche den Satz als *λόγος ἀποφαντικός* seiner Ausdrucksweise entsprechend sofort als bejahenden und verneinenden, als entgegengesetzten und vergleichenden, u. s. w. unterschieden einführt. Von einer begriffsgemässen Auseinandersetzung, vom eigentlichen Urtheil ist eben so wenig die Rede, als vom Begriff selbst.

Der Schwerpunkt der Erkenntnisslehre fällt überhaupt in die Lehre von der vermittelnden Folgerung, in die Lehre vom Schlusse, als der eigentlichen Erkenntnissform. Aristoteles unterscheidet die *πρότασις*, die Voraussetzung; den *ὅρος*, den Schlusssatz; endlich den *συλλογισμός*, den Schluss. Der Voraussetzung liegt aber wieder irgend eine Meinung oder wahrscheinliche Behauptung zu Grunde, wie denn der Ausgangspunkt aller Erkenntniss aus Grundsätzen, Axiomen und angenommenen Sätzen besteht; wogegen im Schlusssatz, nachdem Eins und das Andere gesetzt ist, irgend ein Drittes aus dem Gesetzten nothwendigerweise folgt, das Ziel aller Erkenntniss aber vom apodiktischen Schlusse, vom Beweise übernommen wird, welchem erst eine begriffsgemässe Auseinandersetzung das Mittel, zum Ziel zu gelangen, gewähren könnte.

Es gibt aber eine zweifache Schlussweise: erstens die Ableitung des Allgemeinen aus dem Besondern, den Schluss der Induction; zweitens die Ableitung des Besondern aus dem Allgemeinen, den Schluss der Deduction, dabei aber nur einen obersten Grundsatz des ganzen Schlussverfahrens, den Satz des Widerspruches, dass nemlich das Entgegengesetzte nicht zugleich Einem und Demselben zukomme, welches Grundgesetz durch den Satz vom ausgeschlossenen Dritten erläutert und ergänzt wird. A ist B oder C, ein Drittes gibt es nicht. *Τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατα τὸ αὐτό.* Der Satz der vermittelnden Einheit wird geradezu für unmöglich erklärt (Met. III. 7.); es bleibt schliesslich bei der Bestimmung des Begriffs, welche über das ver-

ständige Entweder-Oder nicht hinausgeht. Und da anderseits auch Erfahrung und Meinung, welche den unmittelbaren Inhalt der Voraussetzung und des Grundsatzes ausmachen, unbewiesen bleiben; so kann der Schluss überhaupt die unmittelbare Gewissheit seiner Erkenntniss nie überschreiten, möge sich dieselbe noch so sehr durch Induction und durch den Gebrauch von Aporien aus allgemein Anerkanntem und Wahrscheinlichem abgeleitet erweisen. Die Sinnenerkenntniss lässt eben keinen Beweis zu, gewährt aber eben so wenig eine unbedingte Gewissheit der Erkenntniss.

Durch diesen unvermittelten Zusammenhang der Erfahrung, gleichsam des leidenden Verstandes einerseits, der Erkenntniss und des Schlussvermögens, des thätigen Verstandes andererseits, setzt sich die Aristotelische Erkenntnisslehre den Grenzstein ihrer Wissenschaftlichkeit. Die Erfahrung für sich bringt es zu keiner schlussgemässen Erkenntniss, sie unterliegt der jeweiligen Vorstellung, ist blosses Meinen; und ebenso bleibt die Erkenntniss, indem sie vorgefundene Gesetze und Kategorien in sich aufnimmt, schliesslich unwissend, sowohl rücksichtlich des Begriffes, in welchem sie wurzelt, als auch in Betreff der Art und Weise, aus der Erfahrung zur Erkenntniss zu gelangen und diese in jener zu verwerthen. Aristoteles erhebt sich wohl über den Begriff der Vorstellung, dessen Inhalt er vollgiltig bestimmt; aber den Begriff selbst weiss er nicht für sich zum Gegenstand „logischer" Erkenntniss zu machen, sondern eben nur, wie den Gedanken unmittelbar im Satze, so den Begriff als blosse Bestimmung unter der Hand einzuführen.

Immerhin bleibt der Vermittlung sinnlicher und übersinnlicher Erkenntniss doch das Ziel gesetzt, den Logos als Grund und Wesen der Erscheinungswelt zu begreifen, im Unterschiede der *ὕλη*, des zu Grunde liegenden Stoffes, die *οὐσία* als nichtstoffliches Vernunftwesen. Aus diesen zwei Grundbestandtheilen, wozu noch Bewegung gleichsam vermittelnd hinzukommt, besteht aber jedes Ding, die Vermittelung des Seins und des Wesens bethätigt sich in jeder Lebensstufe. Freilich der Begriff des Wesens stellt sich um nichts mehr erschlossen heraus, als der der Idee. Denn dass die Dinge nicht von unmittelbar vorausgesetzten Ideen herstammen, das Wesen ursprünglich an die Erscheinung der Dinge sich

knüpfe, ist wohl richtig; allein wiefern Ideen aus den Dingen hervorgehen, wiefern das Wesen für sich wird und selbstständig vor sich geht, darüber weiss Aristoteles nichts zu sagen.

Und wie in den der Erkenntnisslehre zugehörigen Schriften des Organon und der Metaphysik, ebenso tritt in der Physik und Ethik das Bestreben des Aristoteles hervor: den Begriff der Vermittelung entgegengesetzter Grundbestandtheile sicher zu stellen.

Die Natur wird einerseits als stofflich, andererseits in ihrem Wesen als bewegt vorgestellt. Und zwar sei der Stoff die Bedingung der Bewegung, der Grund der Bewegung aber das Wesen selbst, welches als unmittelbare Kraft und Seele den Stoff zweckgemäss bewegt. Die Vermittlung bleibt auch hier eine halbe, ein sich wechselseitiges Ergänzen ursprünglich geschiedener Bestandtheile; auch hier fehlt der vermittelnde Begriff als *τρίτος ἄνθρωπος*, von welchem Aristoteles nur im Besondern weiss.

Ebenso wird in der Ethik sofort auf den Unterschied natürlicher Gewohnheit und Sitte einerseits, bewusstvoller Sittlichkeit andererseits merksam gemacht, vor Allem aber eingeprägt, nicht so sehr auf die sinnenfällige That, sondern auf die Gesinnung Gewicht zu legen. Nur diese begründe Tugendhaftigkeit und mache den Willen frei, dessen Sittlichkeit im steten Kampfe mit natürlichen Begierden und Leidenschaften immer wieder errungen werden müsse. Freilich, das Bewusstsein macht die Tugend eben so wenig aus, wie die Erkenntniss; am Ende kommt es doch auf Bethätigung an. —

Der besondere Standpunkt und die entsprechende Art und Weise der Erkenntniss dieses Geschichtsabschnittes griechischer Philosophie besteht also darin, dass die, man kann sagen, natürliche Unbefangenheit der Erkenntniss, welche die vorsokratische Zeit durch ihre unmittelbare Richtung auf die Dinge und ihre Vorstellungen kennzeichnet, einem mehr oder minder vermittelten Bewusstsein derselben Platz macht. Der Begriff einer bewusstvollen Erkenntniss musste aber das Endergebniss einer Philosophie sein, welcher Gedanke und Begriff, Denken und Wissen so gut wie unmittelbare Bestimmungen bleiben.

c. Die Bewährung des Selbstbewusstseins.

Die Aristotelische Philosophie behauptet den Höhepunkt griechischer Wissenschaftlichkeit; von da an geht die Erkenntniss wohl in die Breite, in die Weite geht sie nicht, mag sie noch so sehr den höchsten Fragen menschlichen Wissens sich zuwenden. Doch fehlt auch hier nicht das bestimmte Gepräge, nicht der eine durchschlagende Begriff, nicht die leitende Idee.

Schon von den Sophisten wurde im Gegensatze zu ihren Vorgängern, welche das Bewusstsein über das Dasein und Werden der Dinge zu ihrem Erkenntnissinhalt machten, auf das Bewusstsein eigenen Seins und eigener Thätigkeit merksam gemacht. Allein über die sich gegenständlich gewordene Erkenntniss, an welcher das auf sich zurückgezogene Bewusstsein unmittelbar sein Anderes hat, wird der Nachweis selbstständiger Thätigkeit in den Hintergrund gedrängt. Das Selbstbewusstsein nun in seiner eigenthümlichen Bethätigung vorzuführen, diesem Bewusstsein mit zu seinem Begriffe zu verhelfen, das ist die Aufgabe, welche der nacharistotelischen Philosophie zur Lösung vorliegt. Während der fortschreitende Entwickelungsgang der Erkenntnisslehre ins Stocken geräth, kommt eine manichfaltige Vermittelung früherer Entwickelungsstufen theils für sich, theils innerhalb vorgeschrittener Welt- und Gotteserkenntniss zum Bewusstsein, damit aber dieses zum Begriffe seiner selbst.

α. Das Bewusstsein seiner selbst.

Der bestimmtere Begriffsinhalt des Bewusstseins tritt mit dem Streben, die Quelle alles übersinnlichen Inhaltes im Bewusstsein selbst zu finden, immer mehr hervor: dem Bewusstsein ist es um sich zu thun, um seine Gefühle, um die Besinnung in Betreff seiner Unabhängigkeit, überhaupt um die Gewissheit seiner selbst, bei sonstiger Ungewissheit alles Anderen. *Stoiker* und *Epikuräer* einerseits, *Skeptiker* andererseits verfolgen Richtung und Ziel dieses Bewusstseins.

Die Stoische Erkenntnisslehre schliesst sich zwar dem Endergebniss der Aristotelschen, dem Begriffe der Vorstellung und der unmittelbaren Auseinandersetzung des Schlusses

an; aber sie führt doch einzelne Bestimmungen gründlicher durch, und sucht sich überdiess den Zusammenhang auseinanderliegender Theile zurechtzulegen. So in der Lehre, dass die Seele ursprünglich einer unbeschriebenen Tafel gleiche und erst an der Aussenwelt ihres Inhaltes sich bewusst werde, indem sie denselben zu Vorstellungen (φαντασίαι) verarbeitet. Aus Sinnenerkenntniss entstehe nemlich Erinnerung, aus gleichartigen Erinnerungen Erfahrung, woraus durch Vermittelung von Schlüssen einerseits auf natürliche, der Erfahrung entsprechende Weise, allgemeine Wahrnehmungen, Vorstellungen, die κοιναὶ ἔννοιαι hervorgehen, welche die Kriterien aller wahrheitsgemässen Erkenntniss ausmachen, andererseits aber durch kunstgemässes Schlussverfahren auf Beweise abzielende Erkenntnissweisen sich vollziehen, welche wohl durch ihre Bethätigung, keineswegs aber im Begriffe die Vorstellung überschreiten. Am entschiedensten tritt allerdings in der Ethik, dem Hauptwerke der Stoa, diese Zurückführung des Bewusstseins auf sich selbst hervor. Der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstliebe bildet die sittliche Grundlage, die von Leidenschaften unabhängige, durch den Verstand geregelte Selbstbestimmung die wesentliche Erscheinung des menschlichen Bewusstseins. Und erweist sich auch die Bestimmung des höchsten Gutes und der Tugend nur bedingungsweise von der jeweiligen Thätigkeit des Bewusstseins abhängig, da diese Thätigkeit wieder vom Gesetze und dem allgemeinen Verständniss abhängt; so ist doch die Auseinandersetzung dessen, was wünschenswerth und was verwerflich, ebenso das ἀδιάφορον, ganz und gar dem Ermessen des Bewusstseins anheimgegeben. Ja selbst die Forderung einer geduldigen, wo möglich unbedingten Ergebung in jene Schicksalsfügungen, welche unabhängig von allem eigenen Hinzuthun den Einzelnen betreffen, hängt mit diesem ungetrübten Vertrauen auf sich selbst zusammen. Denn die Bescheidung seiner selbst gegenüber dem grossen Ganzen müsse uns versöhnen mit dem unabwendbaren Weltlauf, die Höhe des eigenen Selbstbewusstsein uns entschädigen für äusserlichen Abbruch. Wird gleichwohl das Dasein unerträglich, dann habe ja Jeder sein Leben in der Hand: *patet exitus.* Die Selbstvernichtung erscheint so als die höchste Bethätigung selbstbewusster Willensfreiheit.

Mit dem Stoiker steht der Epikuräer auf gleichem Boden. Zwar dass jener das Ausleben jeder auf sich zurückgezogenen Innerlichkeit, namentlich die Glückseligkeit des Einzelnen, schliesslich dem Gesetze und der allgemeingiltigen Forderung der Sittlichkeit unterwirft, während dieser die Unabhängigkeit des Selbstbewusstseins sozusagen unter jeder Bedingung und um jeden Preis aufrecht erhalten wissen will, überdiess die von der Sinnlichkeit befreite Erkenntniss so gut wie ganz zurücktreten lässt, wenigstens ihre jedesmalige Bewährung durch die Sinneserkenntniss fordert — diese unterschiedliche Richtung hält Epikuräer und Stoiker hinlänglich auseinander. Dafür bleibt aber die schliessliche Erledigung aller Erkenntniss durch Bethätigung des Bewusstseins, dafür Freiheit des Selbstbewusstseins und unerschütterliche Seelenruhe, als Richtung und Ziel beiden gemein.

Die Kanonik, die Untersuchung über die Kennzeichen einer der Wahrheit gemässen Erkenntniss, an die Stelle der Logik getreten, beschränkt sich darauf, die dem Bewusstsein gleichsam unmittelbar angehörigen Bestimmungen der Sinnenerkenntniss und die dieser nahe liegenden Vorstellungen auseinanderzusetzen. Sie geht auf den ursprünglichen Grund sinnlich vermittelter Erkenntniss ein, bestimmt wie das Gefühl der Lust und der Unlust als die Quelle aller Lebensthätigkeit, so die angenehme und unangenehme Empfindung als den Ausgangspunkt aller Erkenntniss; sie lässt überhaupt Sinnesthätigkeit als die unbestrittenste und sicherste Erkenntniss gelten, sofern ja eben durch Ausströmung kleinster Theile aus den Dingen bildliche Gestalten, die *εἴδωλα*, als unmittelbare Abspiegelungen der Dinge zu Stande kommen. Die *προλήψεις*, die *κοιναὶ ἔννοιαι*, die Vorstellungen, ausdrücklich als allgemeine Bilder der Wahrnehmungen bestimmt und den Benennungen der Dinge zu Grunde gelegt, seien eben nur durch wiederholt zusammengefasste Wahrnehmungen hervorgebracht. Dagegen wird der *ὑπόληψις*, der *δόξα*, kein grosser Werth beigelegt. Die Auseinandersetzung von Vorstellungen gehe von selbst von Statten — man brauche sich nur an die herkömmlichen Sprachtheile und Redewendungen zu halten — und am Ende müsse doch die Wahrheit jeder Meinung gewissen Wahrnehmungen und Vorstellungen entsprechen. Auch sei und bleibe erkenntnissvolles Selbstbe-

wusstsein die Richtschnur jeder Sittlichkeit, und ebenso bestehe wahrhafte Glückseligkeit in der bewusstvollen Ruhe und Befriedigung des Gemüthes, in der Ataraxie, welche des Wohlergehens recht gut entbehren könne. Am blinden Glück liege am Ende wenig; nur dass jeder den Schwerpunkt seines Thuns und Lassens in sich selber finde.

Während aber so Stoiker und Epikuräer die Erkenntniss des eigenen Bewusstseins von einer vorausgegangenen Kenntniss des Daseins abhängig machen, welche sie als allgemein anerkannt unbefangen voraussetzen; zieht die Skepsis gerade das Genügende dieser Kenntniss in Zweifel und fordert ganz folgerichtig auch für sie eine der Entwicklung des Bewusstseins entsprechende Begründung. Denn mit der Erkenntniss der Dinge sei es nicht weit her. Die Sinnenerkenntniss hält sich an die Erscheinung, statt an das Wesen, Täuschungen sind da unvermeidlich, und welche Wahrnehmung falsch, welche richtig, bleibe genug oft unentschieden. Aber auch der Verstand gehe von unbewiesenen Voraussetzungen aus und hänge an Ueberlieferungen. Daher weder die eine noch die andere Erkenntnissweise genüge, noch beide zusammen, wie sie neben einander bestehen; daher die Forderung der Erkenntnisslehre: alle Auseinandersetzungen und Schlussweisen nur bedingungsweise und mit Vorbehalt auszusprechen, mit seiner Meinung zurückzuhalten, ja in der Verzichtleistung auf jede unzweifelhafte Erkenntniss, in der Aphasie, das Endergebniss alles Bewusstseins zu suchen. —

Weder Skeptiker, noch Stoiker und Epikuräer vermochten also den ihnen von Aristoteles übergebenen Inhalt des Bewusstseins wesentlich zu erweitern, obgleich sie so Manches nachgetragen haben, was ihre Ahnherren im raschen Fortschritt grossartiger Entwickelung übergingen. Sie räumten eben auf. Die im Bewusstsein enthaltene Denkthätigkeit, selbst einem Aristoteles unmittelbare Thatsache, begriffen auch sie nicht, ja sie schlossen dieselbe als selbstverständlich und unwesentlich geradezu von der Erkenntnisslehre aus, so sehr waren sie überzeugt, mit der Sinnenerkenntniss und mit einer sprachgemässen Auseinandersetzung von Vorstellungen auszukommen.

β. Das in sich geschiedene Bewusstsein.

Auch indem die zuletzt genannten Philosophenschulen zu der Entwickelungsweise abfallen, aus bereits herausgearbeiteten, in sich abgeschlossenen Erkenntnissstufen durch mehr oder minder kritische Auswahl und umgestaltende Zusammenstellung neue Lehrgebäude herzustellen, welche Erkenntnissweise ihnen die Benennung der *eklektischen* einträgt, geben sie so zwar die Einheit und Abgeschlossenheit des Bewusstseins, keineswegs aber seine Selbstständigkeit auf. Im Gegentheil, je grösser die Möglichheit der Auswahl des dargebotenen Inhaltes, um so mehr hält sich das Bewusstsein für verpflichtet, sich auf die eigene Ueberzeugung zu verlassen und in sich selbst den letzten Halt sich zu wahren. Auf erschöpfende Gründlichkeit kommt es dem Eklekticismus am wenigsten an; nur dass die Erkenntniss brauchbar sei, dem jeweiligen Bedürfniss entspreche, der jedesmaligen Sachlage sich zu fügen wisse. Auch ist von den Lehren und Schriften dieser heruntergekommenen Erkenntniss nicht viel zu berichten. Weder Griechen, wie *Antiochus*, noch Römer, wie *Cicero* und *Seneca*, vermochten sich das in die Tiefen der Erkenntniss eingeweihte Verständniss ihrer Vorgänger zu erschliessen. Von Haus aus Stoiker oder Epikuräer, Platoniker oder Aristoteliker, ja selbst auf Heraklit und Anaxagoras gestützt, nahmen sie keinen Anstand, auseinanderliegende Ansichten ihrer Lehrmeister zusammenzutragen. Nur der eine gemeinschaftliche Zug liesse sich vielleicht durch alle diese in sich zerfallenen Entwickelungsstufen des Bewusstseins verfolgen, nemlich der, den Skepticismus immer wieder zur Schau zu tragen, durch welchen *Aenesidemus* und *Sextus Empiricus* auf die Grundsätze des Pyrrhonischen Zweifels zurückgeführt werden, freilich ohne dass sie denselben in seiner rückhaltslosen Folgerichtigkeit festzuhalten verständen.

So unläugbar aber ohne Gewinn für die aus der innerlichsten Zurückgezogenheit auf sich selbst hervorgehende Erkenntniss, weil voll Selbstvertrauen auf die unmittelbar im Bewusstsein vorgefundene Bestimmtheit, blieben doch alle diese mehr gelehrten als wissenschaftlichen Bestrebungen keineswegs ohne Einfluss auf die Entwickelung von vernünftiger Lebensanschauung. Durch eine gewöhnlicherem Ver-

ständniss und müheloser Einsicht entsprechende Darstellungsweise, insbesondere durch das Aufstellen endgiltiger Grundsätze, weiser Lebensregeln und tiefsinnigerbaulicher Denksprüche wird die Philosophie unter die Leute gebracht, es werden feste Anhaltspunkte für jedes bessere Thun und Lassen an die Hand gegeben. Ebenso blieb diese Richtung auf die bestimmtere Gestaltung und Entfaltung des politischen Lebens nicht ohne Einwirkung. Wurzelt doch die römische Rechtslehre in der Gewissenhaftigkeit des griechichen Bewusstseins, zunächst freilich eines Bewusstseins, das in sich gebrochen nie so weit erstarken konnte, den seinem Wesen zuwiderlaufenden Einflüssen die Spitze zu bieten.

γ. Die Einheit des Selbstbewusstseins in Gott.

Der nächste einer begriffsgemässen Entwickelung entsprechende Erkenntnissfortschritt hätte nun allerdings darin bestehen sollen, dass das in seiner Auseinandersetzung so bethätigte Bewusstsein sich zusammennimmt. Auch sah die spätere Skepsis die Unmöglichkeit, mittels zusammengeklaubter Erkenntnisstheile zu einem Abschluss zu kommen ganz gut ein und sprach entschieden die Forderung einheitlicher Erkenntnissweise aus, freilich ohne die nachhaltige Kraft einer folgerichtigen Durchführung. Denn je mehr es dem Bewusstsein vorenthalten blieb, den mit der Sinnlichkeit zusammenhängenden Vorstellungskreis zu überschreiten und denselben mit dem Erkenntnissvermögen, welches in unterschiedlichen Aneinandersetzungen und Schlussweisen sich bewegt, in Zusammenhang zu bringen; je weniger es ihm gelingen wollte, in sich selbst den letzten Aufschluss seines Thuns und Lassens zu finden: desto eifriger suchte es die schliessliche Vermittelung und endgiltige Lösung seines Wesens ausser sich in einem so gut wie unbekannten und unerkannten Dritten, in Gott und mit Hilfe Gottes zu erreichen. Der menschliche Verstand für sich allein sei zu schwach die Wahrheit, somit auch die ausserhalb des Bereiches des Bewusstseins verlegte Wesenheit Gottes zu erkennen. Gerade um dieses Bewusstsein ist es aber dem über den Eklekticismus hinausgegangenen Synkretismus zu thun, welchem vermeintlich nichts anderes übrig bleibt, als an diejenigen Bestimmungen göttlichen

Selbstbewusstseins sich zu halten, welche Gott selbst durch den Mund einzelner auserwählter, von dämonischer Kraft begeisterter Diener kund gibt. Der Wahrnehmung und Vorstellung gegenüber entsteht so eine mit der Sinnlichkeit in keinem Zusammenhang erhaltene, übernatürliche, übermenschliche Erkenntniss, welche von der Sehnsucht nach einer Vermittelung mit dem überweltlichen Gotte erfüllt, am Ende doch nur als eine ekstatische Erhebung des Bewusstseins hervorbricht. Sich selbst getreu bleibt sich sonach wohl dieses Bewusstsein, nur dass es ganz unbeachtet lässt, an der Vorstellung Gottes einen Theil seiner eigenen Erkenntniss zu haben, aus der Erfahrung und Erkenntniss endlicher Bestimmungen zur Erkenntniss Gottes, damit aber in der Erkenntniss seiner selbst vorzuschreiten.

Diese Richtung des Bewusstseins lässt sich bereits an der mit Apollonius beginnenden Reihe griechischer Gelehrten, aber auch an einer grossen Zahl gleichzeitiger und späterer römisch- und jüdisch-griechischer Schriftsteller nachweisen. Die Philosophie wird zur Theologie und Dämonologie, zu einem Heiligen und Geheimnissvollen, der Philosoph aber zum Diener Gottes, dessen Erkenntniss in Frömmigkeit und begeisterte Verzückung aufgeht. Mit *Plotin* bekommt dieser Standpunkt ein der Erkenntniss mehr entsprechendes Aussehen. Freilich, die Erhebung des Bewusstseins aus der Sinnlichkeit zur Uebersinnlichkeit und daraus zu einer ekstatischen Anschauung Gottes, als der einzig möglichen das Bewusstsein überbietenden Erkenntnissweise, bleibt auch ihm Ausgangs- und Zielpunkt. Die sinnliche Erkenntniss für sich habe wenig Werth, da ihr als einem abgeschwächten Vorstellungsvermögen nur nach Massgabe in ihr zur Bedeutung gekommener übersinnlicher Thätigkeit Geltung zugesprochen werden dürfe. Ebenso bleibe das Vorstellungs- und Schlussvermögen von der Wahrheit entfernt, obgleich letzteres dem wahrhaft Wirklichen, dem Ziele der Erkenntniss noch am nächsten stehe. Nur eine in Gott wurzelnde und von Gott ausgehende Erkenntnissweise sei sich selbst genug, nur der Nus erkenne den Nus, nur die dem menschlichen Bewusstsein von Gott unmittelbar eingeflösste Erkenntniss reiche wie für die Anschauung Gottes, so auch für die eigene Selbstschau aus. Indem sich das Bewusstsein in die Anschauung des Urwesens vertieft, soll es so eins

mit sich sein. Auch Plotins Nachkomme *Porphyr* hält noch den philosophischen Inhalt neben dem religiösen für sich aufrecht, während von *Jamblich* und seinen Anhängern jener eben nur noch benützt wird, die Religion und ihre Dogmen zu verfechten. —

Die griechische Philosophie steht an ihrem Endpunkte. Ein durch seinen Grund und sein Wesen, durch seine Art und Weise, endlich durch sein Ziel und seinen Umfang in sich zusammenhängender und für sich abgeschlossener Bildungsabschnitt des menschlichen Geistes, ist dieselbe wie allmählig zu ihrem Höhepunkt heran-, so Schritt für Schritt herabgekommen.

Ihre Grundlage bildet der Inhalt des sinnlichen Bewusstseins, zu welchem sie ungeachtet alles übersinnlichen Fürsichseins immer wieder als zu ihrem letzten Vermittlungspunkte zurückkehrt, im Falle es ihr darum zu thun ist, entweder Belege und Beispiele für ihre Vorstellungen beizubringen, oder Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit des erkenntnissvollen Bewusstseins zu beweisen. Sofern nun der Gegensatz des Vorhandenseins der Dinge und des Bewusstseins noch nicht zu der Höhe und in die Tiefe späterer Zeit hinauf- und hinabreicht, sofern sich überhaupt im Unterschiede des Begriffes der Natur jener des Geistes so gut wie noch gar nicht für sich weiss; könnte wohl von einem ungebrochenen, einheitlichen Lebensbewusstsein der Griechen gesprochen werden. Gleichwohl ist der Bruch bereits vorhanden, nur nicht durchgreifend; die Einheit erscheint aber mehr als einseitige Natürlichkeit des Geistes. Dass übrigens der Begriff der Vorstellung das Wesen und den Höhepunkt griechischer Wissenschaftlichkeit ausmacht, dafür lassen sich auf jeder Erkenntnissstufe ihrer geschichtlichen Entwickelung Belege beibringen.

Nicht minder bleibt die Art und Weise dieser Philosophie die des Bewusstseins. Der Wahrnehmung einzelner Dinge entsprungen, kommt sie zur Erkenntnissstufe der von den zusammengefassten Dingen abgezogenen Vorstellungen, welche sie unmittelbar auseinandersetzt und hinterher erst durch die Schlussweise vermittelt darstellt. Die vorsokratische Zeit, ohne alles Bewusstsein irgend einer Erkenntnissweise, überlässt sich dem natürlich-gesetzlichen Hergang, die Dinge einerseits zu unterscheiden, andererseits mit einander zu vergleichen.

Nur dass sie ein oder das andere Ding als den ursprünglichen Grund und das Urwesen der übrigen bestimmt, lässt die Deutung einer vermittelnden Einigung zu, wie denn erst Aristoteles das Bewusstsein aus der von Sokrates eingeführten Erkenntnissweise herausarbeitet. Ueberhaupt die Vorstellungen als allgemeingiltige Bestimmungen besonderer Wahrnehmungen erkennen, heisst bereits den Uebergang der Analyse zur Synthese rechtfertigen. Freilich bleibt die Analyse, und zwar sowohl die, welche der Synthese zu Grunde liegt, als auch die, welche im Fortschritte aus ihr hervorgeht, unvermittelt; eben so wenig bringt es die Synthese zu einem einheitlichen Fürsichsein aufeinanderbezogener Theile, als deren blosses Bindemittel sie sich bethätigt.

Endlich, den Grund und das Wesen der Dinge zu erkennen und dabei den Inhalt des Bewusstseins zu ermitteln, musste das Ziel aller Philosophie ausmachen, deren durch Bethätigung ihrer Erkenntniss bestimmter Zweck sich weniger innerhalb der Wissenschaft, als in vorgefundenen Lebenskreisen verwirklicht. Ihr Ziel ist eben nicht das höchste, die Gotteserkenntniss stellt sich als ein beiläufiges, im Grunde ausserhalb der Wissenschaft bethätigtes Bewusstsein ein, und eben so wenig ist es ihr Zweck, obschon sich derselbe für den dem Ziele wissenschaftlicher Erkenntniss gemässen Umfang massgebend erweist. Auch sind die die Wissenschaft zu einem zusammenhängenden Ganzen abschliessenden Theile wohl unterschieden und bestimmt, aber doch nur im Einzelnen ausgeführt. Der Naturwissenschaft fehlt sowohl der Begriff des auf die Schneide gestellten Unterschiedes von Kraft und Stoff, als auch der ihrer innigen Vermittelung in der Lebensfülle ihrer Einheit. Die Wissenschaft des Geistes ist Erkenntnisslehre, ohne Denk- und Wissenslehre zu sein; der Geist ist als Bewusstsein. Die Ethik endlich stellt sich als ein Ausschnitt der Lebensweisheit heraus, in welchem die sittliche und staatliche Entwickelung die religiöse in den Hintergrund drängt.

Entspricht aber der Verstand dem Begriffe des sich bethätigenden und sich bewährenden Bewusstseins, und zwar der natürliche Verstand dem sinnlichen, der von den Dingen abgezogene Verstand dagegen dem übersinnlichen Bewusstsein, entspricht überhaupt der Erkenntniss das Verständniss,

der unbefangenen Gewissheit die Selbstverständlichkeit; so rechtfertigt es wohl der durch den Begriff des Bewusstseins wissenschaftlich vermittelte Inhalt der griechischen Philosophie selbst, sie als Wissenschaft des Verstandes abzugrenzen.

2. Die geschichtliche Bewährung des Denkens als Wissenschaft der Vernunft.

Die griechische Philosophie tritt erschöpft mit getrübtem Bewusstsein vom Weltschauplatze ab.

Aber die Wissenschaft stirbt nicht: in dem Ergebnisse der letzten Bildungsstufe wurzeln schon die Keime der zukünftigen; in der voraussichtlichen Bestimmung, dass die spätere zugleich die gereiftere sein werde, der unvertilgbare Glaube an die unwandelbare Gesetzlichkeit fortschreitender Entwickelung des Natur- und Geisteslebens im grossen Ganzen. Freilich, nicht Schritt für Schritt rückt die Bildung ununterbrochen vorwärts, noch gleicht eine Schrittweite der andern. Ja es scheint geradezu Gesetz, dass die erste Bewegung jedes neuen Ausgangspunktes nach rückwärts aus- und so nachholt, was frühere Entwickelung unbeachtet liess. Ist nun die nothwendig gewordene Durcharbeitung irgend eines, von früher her bloss im Entwurfe vorhandenen Inhaltstheils von entschiedenem Belang, kommt überdiess die Anforderung hinzu, einen völlig neuen Gesichtskreis sich zu erschliessen — kann es da Wunder nehmen, wenn der Fortschritt zunächst als Stillstand, ja wohl gar als unbedingter Rückschritt erscheint?

Gerade eine solche Stellung nimmt aber die Wissenschaft des Mittelalters ein, und zwar sowohl zu dem ihr überlieferten, als auch zu ihrem eigenen Inhalt. Zwar ist es richtig: die Bildung des Mittelalters bleibt ein Stiefkind der Wissenschaft. Allein gibt das ein Recht, der stiefmütterlich bedachten Bildungsstufe jede Entwickelungsfähigkeit, jeden Fortschritt abzusprechen, weil sie, durch schwer auf ihr lastende Verhältnisse gedrückt, nur mühselig sich herausarbeitet? Als Thales dem unmittelbarer Wahrnehmung und Erfahrung entnommenen Inhalte der Vorstellung einen wissenschaftlichen Ausdruck zu geben versuchte, hatte er allerdings den vorbereiteten Inhalt bloss aufzunehmen, nicht aber erst zu schaffen, wie die Ver-

treter der patristischen und scholastischen Philosophie, welche ihren gleichsam vorläufig in einem Begriffe zusammengedrängten Gedankenkreis erst heraussetzen mussten, um sich seiner bemächtigen zu können. Ueberdiess ist der Schritt von der Begriffsbestimmung der Erkenntniss zu der des Denkens bei weitem schwieriger, als der Uebergang von der Erfahrung zur Erkenntniss. Der Bruch zwischen dem Sein und Bewusstsein musste sich zu einem durchgreifenden Auseinanderkommen vertiefen, damit das im Bewusstsein unmittelbar thätige Denken sich gegenständlich werden könne. Gerade der Begriff des Denkens ist und bleibt aber die innerste Triebfeder der Wissenschaft mehr als ein Jahrtausend hindurch. Denn, wie gesagt, das Denken hat einen weiten Weg vor sich, bevor es zu sich selbst kommt, und erst das Descartes'sche: *cogito ergo sum*, kennzeichnet den Anfang des Endes dieser Wissensstufe.

a. Die Bewährung des Denkens am Glauben.

Aeusserliche Einflüsse trugen nicht wenig dazu bei, die Blüthezeit der griechischen Philosophie in einem verhältnissmässig kurzen Zeitraum zusammenzudrängen, von da an aber einem raschen, unaufhaltsamen Verfalle zuzuführen. Namentlich war der Umschwung auf religiösem Gebiete für ihre letzten Ausläufe verhängnissvoll. Denn je mehr sich die mit der Frage nach dem allerersten Grunde und nach dem Urwesen der Dinge zusammenhängende Forschung über die Schöpfung und Erhaltung der Welt sowie über die Vorstellung der Gottheit und eines seligen, unvergänglichen Lebens als der Gegenstand einer auf wissenschaftlich vermittelte Erkenntniss verzichtenden und vor Allem auf Erbauung und Frömmigkeit abzielenden Lehre herausstellt, je mehr der Sehnsucht nach einem geläuterten Gottesbegriffe das Bewusstsein über den natürlichen Ursprung und über die diesem Ursprung gemässe Erkenntnissvermittelung ihres Glaubensinhaltes entschwindet, um einer ihr unbewusst zugekommenen Offenbarung Platz zu machen: desto lähmender muss ein solches Bekenntniss auf den Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntniss einwirken, kommt es einmal dahin, einen überwiegenden Einfluss auszuüben. Freilich liegt der wissenschaft-

liche Grund für dieses Auseinandergehen von Religion und Philosophie in dem Hineindringen eines Gottesbegriffes, welcher Gott als überweltlichen, reinen Geist zu fassen sich bemüht, sonach der einseitigen Naturanschauung des Bewusstseins geradezu entgegentritt. Denn gibt es auch keine unversöhnliche Grenzscheide zwischen Heidenthum und Christenthum, oder wohl gar eine ursprünglich geschiedene Keimstelle religiöser Entwickelungsstufen, gibt es eben so wenig eine durch den Glaubensinhalt von Grund aus bedingte und dadurch streng bestimmte Erkenntnissentwickelung; so konnten doch weder Männer, wie Sokrates, Plato und Aristoteles, noch einer der Späteren, so sehr sie über den Inhalt des Volksglaubens hinaus- und dem christlichen Gottesbegriff nahekommen, sich zu dem Begriffe des Christengottes erheben, weil ihnen eben der Begriff des für sich gewordenen, naturfreien Geistes verschlossen blieb.

Die Erkenntniss steht zunächst in einem Glaubensbekenntnisse still, dessen in verzückter Begeisterung und prophetischer Erhebung ihr geoffenbarten Inhalt sie sofort unbefangen aufnimmt.

Allein indem die Erkenntniss das Bedürfniss zu fühlen beginnt, den Glaubensinhalt zu rechtfertigen und die ihm vorgehaltene Bewusstlosigkeit zur Lösung zu bringen, erreicht sie in der That mit dem das Bewusstsein unmittelbar überbietenden Inhalt eine wesentlich von dem früheren verschiedene Entwickelungsstufe. Der Glaube an den über alle Natürlichkeit erhabenen Gottesgeist erscheint als die unmittelbare That eines Denkens, welches diesem seinem als wie der Offenbarung eines übernatürlichen Bewusstseins entsprungenen Inhaltsantheile zugewendet, damit zum Begriffe seiner selbst zu kommen den Ablauf nimmt. Die Erkenntniss wird zum Nachdenken über den den Gesichtskreis des Bewusstseins überschreitenden Inhalt; die Denkbarkeit wird zum Prüfstein der Möglichkeit des Glaubens und der Erkenntniss.

Und da ist denn freilich innerhalb des Jahrhunderte langen Verlaufes mittelalterlicher Welt- und Gottesweisheit von einem Fürsichsein des Denkens wenig zu spüren. Der ungelöste Widerspruch der Erkenntniss und des Glaubens, die Sehnsucht nach dem verheissenen Begriffe des Geistes, und dabei die Ohnmacht mittels hergebrachter Denkweise an

diesen Begriff heranzukommen — darin besteht eben das Vermächtniss der heidnischen Philosophie an die christliche. *)

Dennoch bleibt das Glaubensbekenntniss der Zwillingsbruder der Erkenntniss. Denn keineswegs etwa bloss ausgedacht, soll der Glaube doch auch nichts weniger als gedankenlos sein, noch unbedacht bleiben — der unvernünftige Glaube ist eben Aberglaube — während andererseits das Denken zunächst doch nur durch den über den Kreis des Bewusstseins hinausgeschrittenen Glauben sich gross zieht. Namentlich das anfänglich unfertige, schwankende Glaubensbekenntniss fordert das Nachdenken geradezu heraus.

α. Patristische Philosophie.

Die mit dem Abschluss der im griechichen Leben wurzelnden wissenschaftlichen Entwicklung unmittelbar zusammenhängende, philosophische Bildung trägt in der That das Gepräge der Theologie an sich: vor dem dem Denken durch den Glauben zugebrachten Inhalt tritt mehr und mehr jede anderweitige Bethätigung des Denkens zurück, so zwar dass nicht einmal die mit der Glaubenslehre eng verknüpfte Sittenlehre, geschweige denn Natur- oder Erkenntnisslehre den Blick des Nachdenkens auf sich zieht.

Von den Gnostikern wird allerdings der Gegensatz einer übernatürlichen Offenbarung und einer bewusstvollen Erkenntnissweise noch scharf genug hervorgehoben. Und der Glaube, als ob die Entwickelung des Gottesbegriffes nicht von der jeweiligen Stufe menschlicher Bildung abhinge, musste begreiflicherweise das Bedenken der Erkenntniss um so mehr herausfordern, als sie sich eingedenk ihrer kaum vorübergegangener Alleinherrschaft noch von der Macht ihrer Vermittlung ganz erfüllt wusste; die Behauptung des unverein-

---

*) Von heidnischer Philosophie ist nur im Unterschiede von der christlichen zu sprechen, da die heidnische Religion auf die Entwickelung der in ihre Zeit fallenden Philosophie zu wenig Einfluss ausübt, um von ihr her das selbstständige Gepräge für jene abzuleiten. Aber auch für die nachgriechische Bildungsstufe der Wissenschaft wird sich die Bezeichnung der Philosophie als christlichen nur so weit rechtfertigen lassen, als die Wissenschaft dem Glaubensinhalte zugewendet bleibt, somit vorzugsweise für die patristische und scholastische Philosophie.

baren Gegensatzes in der Erkenntniss über das Diesseits und Jenseits musste einem Bewusstsein um so härter erscheinen, je mehr ihm die Vorstellung seiner Göttergestalten noch vor Augen stand. Dass der Gnostiker, voll frischer Erinnerungen früherer Entwickelungs- und Vermittlungsgesetze, die griechische Philosophie als eine Vorbereitungswissenschaft vernünftiger Glaubenslehre hoch hält, ja mittels der Erkenntniss an den Glaubensinhalt heranzukommen strebt, gerade dieser Standpunkt, gerade diese Richtung gibt ihm Namen und Bedeutung. So besteht die Inhaltsbestimmung des Gottesbegriffes der hervorragendsten Gnostiker, *Basilides* und *Valentinus*, wesentlich darin, Gott als der Materie ursprünglich entgegengesetzt, die Materie als von jeher neben Gott bestehend, Gott somit als das Nichtmaterielle, Geistige zu denken. Die Lehre vom Gegensatz des Geistes und der Materie wird als der Schwerpunkt des neuwissenschaftlichen Standpunktes mit der ergänzenden Bestimmung verkündigt, dass Gott als durch die Emanation des Geistes, durch die Vermittlung der Vernunft und des Wortes geoffenbart, wohl auch nur durch diese Vermittlungsweise zu erfassen sein werde. Freilich nur annäherungsweise. Denn die volle Offenbarung Gottes seiner selbst sei in seinem Schweigen, in seinem stillen Denken. Im Grunde kommt es so doch vor Allem auf die Gnosis an; die Erkenntniss wird neben dem Glauben als die höhere Stufe des Bewusstseins festgehalten.

Fast gleichzeitig mit diesem minder strenggläubigen Gnosticismus entwickelt sich die durch kirchliche Gläubigkeit bestimmte Erkenntnissweise theils im Kampfe gegen das Heidenthum und Judenthum, theils im Widerspruch gegen die gnostischen Lehren. Das Nachdenken über die Gottheit und ihr Wesen wird zwar gestattet, ja sogar gefordert — da Gott immer lehrt und der Mensch immer lernen soll — nur dass die Erkenntniss gläubig sei, dass sie festhalte an dem geoffenbart-überlieferten Inhalt und mit dessen blosser Auslegung sich begnüge, nur dass Frömmigkeit über aller Weisheit obenan stehe, menschlicher Vorwitz dem göttlichen Geheimnisse überhaupt fern bleibe.

Als Vermittler zwischen Gott und Materie, als Erlöser der Welt gilt nunmehr das Wort Gottes, der Geist, im Menschen als in seiner vollkommensten Offenbarung, daher mit

der geistigen Entwickelung der Menschheit auf's innigste verknüpft. Gott ist Geist, und zwar nach *Justinus* und *Tatianus* unkörperlicher, reiner Geist, im Unterschiede des materiellen Geistes, der Weltseele. Ebenso wohne dem Menschen ein doppelter Geist bei, der materielle, die Seele und der unkörperliche, welcher als göttlichen Ursprunges eine Annäherung an die Gottheit gestattet. Dass aber der göttliche Geist, dem menschlichen gleich, mit Bewusstsein, Willen u. s. w. ausgestattet, dass der göttliche Geist vermenschlicht wird, das ist sowohl eine Folge der durch die Begriffsentwickelung des menschlichen Geistes bedingten Ermittelung des Gottesbegriffes, als auch des vielfach missverstandenen Begriffes von der Persönlichkeit Gottes.

Indem nun mit dem Kirchenvater *Tertullianus* eine entschieden feindliche Haltung der Theologie wider die Philosophie aufkommt — die Philosophen werden als Patriarchen der Ketzer, die Philosophie als ein Werk des Teufels bezeichnet — verliert sich die wissenschaftliche Erkenntniss in Glaubenssachen und damit die Theilnahme für die Entwickelung der Glaubenslehre fast gänzlich. Unbedingtes, blindes Fürwahrhalten der apostolischen Ueberlieferungen, welche je naiver, um so glaublicher, je undenkbarer, um so gewisser sein sollen, wird als das Kennzeichen echter Gläubigkeit angerühmt; an die Stelle der Erkenntniss tritt endgiltig ein übernatürliches Ahnungsvermögen und der vieldeutige Inhalt trüglicher Wahn- und Traumbilder als vermeintlicher Beleg höherer Erleuchtung. Zwar spricht Tertullianus auch der Natur und Vernunfterkenntniss als einer unverwerflichen Quelle und als einem unzweideutigen Zeugnisse geistiger Ausbildung das Wort; nur dass einer wie der anderen Weg und Ziel immer wieder durch den Glauben vorgeschrieben bleiben.

Einen bei weitem wissenschaftlicheren Standpunkt nimmt dagegen *Clemens* der Alexandriner ein, indem er die Bildungsstufe des Heidenthums als eine Vorbereitung christlicher Offenbarung, ja dessen philosophisches, zum gründlichen Verständniss der heiligen Schrift durchaus unentbehrliches Zeugniss geradezu als ein Werk Gottes ansieht, überhaupt bei gleichem Erkenntniss- und Glaubensinhalte die Erkenntniss als höhere Thätigkeitsweise vorzieht. Seine Bestimmung Gottes bewegt sich auf begriffsgemässem Boden: Gott soll als das Eine ge-

dacht werden, mit Ausschliessung aller auf Räumlichkeit und Zeitbestimmungen bezüglichen Vorstellungen, als das Unendliche, an und für sich von keinem Gedanken erfasst, nur im Sohne als in der sinnlich-übersinnlichen Welt geoffenbart und erkannt. Ebenso wird der heilige Geist als dritter Bestandtheil unseres geistigen Lebens im Unterschiede der fleischlichen und vernünftigen Seele herausgesetzt.

Auch *Origenes*, der fruchtbarste Lehrer der morgenländischen Kirche, schliesst sich dieser Weise an, Erkenntniss und Glauben zu vermitteln, und dadurch diesen wissenschaftlich zu befestigen. Zwar soll die Erkenntniss Gottes dem Menschen durch die Gnade Gottes von Natur aus eingepflanzt sein, eben die gläubige, heilige Erkenntniss als die über alles Denken und über jeden Ausdruck hinausgehende Anschauung des göttlichen Geheimnisses den letzten Zweck aller Weisheit ausmachen; aber der Begründung, Erweiterung und dem vermittelten Zusammenhalt des Glaubensinhaltes durch die Erkenntniss redet er doch allenthalben das Wort. So wird Gott Vater als der in untheilbarer, unwandelbarer Einheit verharrende Geist gedacht, welcher sich über alle Gemeinschaft mit dem menschlichen Geist erhebt; so Gott der Sohn als die Welt und die Menschheit durchdringender, vielfach getheilter und veränderlicher Geist, welcher die Beziehung des göttlichen und menschlichen soweit vermittelt, dass Jeder der Gnade theilhaftig werden könne, ein Sohn Gottes zu sein. Der Gläubige findet sich unter den Schutz der Vorsehung, unter den Schirm der Allmacht Gottes gestellt, obgleich Vernunftthätigkeit und Freiheit des Willens unangetastet bleiben.

Dagegen entbehren wieder die in der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes erhobenen Widersprüche, die sogenannten Arianischen Streitigkeiten, je weiter durchgeführt, um so mehr aller Grundlage wissenschaftlicher Begriffsvermittelung. Weder *Arius* noch seine Gegner vermögen im Gottesbegriffe die Bildlichkeit des Ausdrucks und die damit zusammenhängende, in einen beschränkten Vorstellungskreis gebannte Inhaltsentwicklung zu überwinden. Das Bewusstsein, dass der christliche Gott zunächst als überweltlicher Geist, sodann in seinem Verhältniss zur Welt als Gottessohn, endlich im Unterschiede dieser Menschwerdung für sich als heiliger Geist sei, somit Gott Vater seinen Unterschied von Ewigkeit her vermittelt

in sich enthalte, dieses Bewusstsein wissenschaftlicher Vermittlung tritt fast völlig in den Hintergrund.

So legt sich *Augustinus*, das Haupt der Kirchenväter, der das im entzweiten Bewusstsein wurzelnde Auseinandergehen der Erkenntniss- und Glaubensrichtung an sich selbst erlebte, die endgiltige Vermittelung doch nur in einer unbedingten Herrschaft der Offenbarung über die Vernunft zurecht. Zwar dem Grundsatze, den Geheimnisslehren des Glaubens nachzuforschen, bleibt er treu, ebenso der natürlichen, durch das Schöpfungswerk bethätigten Vermittelungsweise in der Offenbarung Gottes; aber andererseits will er doch die Freiheit des Denkens durch kirchlich festgestellte Glaubenssätze und durch den Einfluss göttlicher Gnade gezügelt wissen, welche Begnadigung allein den Menschen einer auf übernatürliche Weise zugekommenen Erleuchtung und Führung theilhaftig mache. Könne auch dem Menschen die Grundbestimmung der Wahrheit nicht verborgen bleiben — Erkenntniss ohne Demuth und Frömmigkeit sei doch weit entfernt von der vollen Wahrheit, welche Gott allein zukomme. Der Begriff Gottes bleibe aber Glaubenssache. Ueberhaupt wird das Verhältniss des Denkens zum Glauben dahin bestimmt: dass jenes den Vermittlungsgrund der Erkenntniss und des Glaubens, dieser aber die letzte Zustimmung zum Denken hergebe. Dass der Mensch ist und unmittelbar weiss, dass er ist, dafür liege die Bürgschaft im Denken; dass er aber denkt, das könne gar nicht bezweifelt werden, daran müsse Jeder glauben, ob er wolle oder nicht, da der Zweifel selbst Denken ist. Genau genommen wird daher der Glaube als eine unmittelbare Denkweise bestimmt, welche in dem von der Aussenwelt abgezogenen Selbstbewusstsein, in der Seele ihre Begründung und die Grundlage aller Wahrheit sich erhalte; es wird das Denken im Unterschiede einer sinnlich vermittelten Erkenntnissweise als die durchaus innerlich begründete, vernünftige Geistesthätigkeit eingeführt, welche, obgleich unbeweisbar, doch an und für sich wahrheitsvoll und glaubwürdig ausfalle. Der Fortschritt in der Entwickelung des Augustinischen Gottesbegriffes besteht aber darin, dass sich der göttliche Geist, die ewige Wahrheit in sich enthaltend, durch den Begriff der höchsten Vernunft, somit durch den Begriff des Denkens bestimmt findet. Und da dieses

Denken denkender Geist des Menschen ist, überdiess alle andern Eigenschaften Gottes Bestimmungen enthalten, welche in dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit des menschlichen Wesens wurzeln; so liege wohl die Rechtfertigung der Glaubenslehre nahe genug, den göttlichen Geist als persönlichen sich vorzustellen.

Die Augustinischen Schriften sind aber der Höhepunkt der patristischen Philosophie. Je mehr die späteren Kirchenväter ihre Glaubenslehre dem Nachdenken und der wissenschaftlichen Erörterung entziehen, je mehr sie sich um äusserliche Kirchensatzungen herumstreiten; desto rascher führen sie den Verfall der von ihnen vertretenen Erkenntniss- und Glaubensrichtung herbei. Einerseits kommt die Herrschaft einer am blossen Worte und an halbverstandenen Begriffsbestimmungen klebenden Scheinweisheit, andererseits die Entwickelung einer so gut wie begriffslosen Glaubenslehre auf, welche, je gedankenloser sie wird, für desto geheimnissvoller sich hält. —

Dass also die patristische Philosophie den unbefangenen Gegensatz von Erkenntniss und Glauben auflöst, die Wahrheit des menschlichen Geistes in Gott, und wieder den Begriff des göttlichen Geistes im menschlichen Bewusstsein entstanden denkt, dadurch begründet sie die Wissenschaftlichkeit ihres Glaubensinhaltes; dass sie aber, und zwar nicht erst am Schlusse, sondern im vollen Vermittelungsgange das Denken dem Glauben unbedingt gefangen gibt und auf das Wissen verzichtet, damit legt sie die Blösse ihrer wissenschaftlichen Bildung an den Tag.

β. Arabische Philosophie.

An die Philosophie der Kirchenväter schliesst sich die arabische und scholastische Philosophie. Dass letztere in spätere Zeiten herabreicht und die von der arabischen Philosophie gebotenen Hilfsmittel zu benützen weiss, dass sie eine vorgeschrittenere, verhältnissmässig selbstständigere Erkenntnissstufe erreicht, während jene der Richtung und dem Endziel der patristischen Philosophie, freilich in ihrer Art treu bleibt — die Erwägung dieser Gründe lässt die geschichtliche

Darstellung der arabischen Philosophie vor der scholastischen gerechtfertigt erscheinen.

Gleich der patristischen hat also auch die arabische Philosophie ihren Gegenstand am Glaubensinhalt, worin überhaupt alles wurzelt, was Eigenthümliches an ihr ist. Die nächste Anregung kommt ihr aber von der griechischen Philosophie, deren Begriffsbestimmungen sie benützt, ihrem theologischen Inhalt eine wissenschaftliche Form zu geben, nachdem ihr bereits für die Naturwissenschaften, namentlich für die Arzeneiwissenschaft und Astronomie, eine solche Vermittelung zum Bedürfniss geworden. Gleichwohl war weder bei den Arabern, noch innerhalb der scholastischen Philosophie die naturwissenschaftliche Richtung je im Stande, auf die Erkenntniss- und Glaubenslehre besonders fördernd einzuwirken.

Einerseits theologische Sekten, namentlich die der Motakhallim und Muatazile, andererseits Gelehrte, mehr oder weniger unabhängig von dogmatischer Beimischung, treten als die Träger der arabischen Philosophie auf.

Der theologische Standpunkt der *Motakhallim* ist aber der des Fatalismus: dass der Mensch ein willenloses, machtloses Werkzeug in der Hand Gottes sei, gleich einem Stein oder Baum vorher bestimmt, so dass des Einzelnen Thun und Leiden im Grunde eine Handlung Gottes darstelle. Der Begriff göttlicher Einheit, welcher dem Mohamedanismus zu Grunde liegt, hätte daher in sein Gegentheil umschlagen, es hätte überhaupt die Erkenntniss einem blinden Glaubenseifer erliegen müssen, falls diese Richtung, die Lehre des Korans auszulegen, folgerichtig eingehalten worden wäre. Allein solcher religiösen Ausschreitung stand eben die wissenschaftliche Forderung im Wege: von der Erkenntniss der Natur, überhaupt von der Kenntniss der Dinge dieser Welt sich zu einer auf natürliche Weise begründeten und fortgeschrittenen Anschauung Gottes zu erheben. Namentlich scheinen die *Muataziliten* einem aufgeklärteren Forschungstriebe gehuldigt zu haben; wenigstens schrieben sie dem Glaubensinhalte der Offenbarung Erkenntnisssätze vor, von welchen vornehmlich die Handlungsweise der Menschen abhängig bleiben soll.

Von verhältnissmässig grösserer Bedeutung sind jedenfalls die arabischen Aristoteliker.

Im Orient wird *Ibn Sina* (Avicenna) als der Stifter und

das Haupt einer neuen Philosophie angesehen. Rücksichtlich des Gottesbegriffes bekennt er sich zu dem Glauben, dass Gott zwar nicht ausser, aber eben so wenig in der Welt sei, vielmehr alles Seiende ausmache und zugleich über alle Vermischung mit der Materie, welche gleich der Gottheit von Ewigkeit besteht, erhaben bleibe; in Betreff des Verhältnisses von Glauben und Erkenntniss zu der Meinung, dass keine Wissenschaft mit dem Glauben im Widerspruche stehen dürfe, die Philosophen also nur das wissenschaftlich zu lehren und zu beweisen haben, was die Propheten in gläubiger Begeisterung aussprechen. Die ursprüngliche Quelle dieser Geisteserhebung bleibt unerforscht; der Seele sollen die Gedanken im Schlafe kommen, aus Gedanken aber Traumbilder der Einbildungskraft und Erleuchtung hervorgehen. Gleichwohl wird zugleich die Uebersinnlichkeit der Erkenntniss aufs entschiedenste befürwortet; ebenso die volle Bethätigung des Denkens einem reinen, gottverwandten Geiste zugeschrieben, der frei von aller Vermischung mit der Materie für sich bestehe und sich selbst gegenständlich werde. Sowohl in dieser Bestimmung als auch in der von der Einfachheit und Allgemeinheit der Dinge ist der Ansatz zu einer Begriffsauseinandersetzung des Denkens nicht zu verkennen; obschon wie im Anfange, so auch am Ende alle Erkenntnissentwickelung, an den Glauben gebunden bleibt.

Ebenso lässt *El-Gazali* (Algazel) schliesslich alle Erkenntniss auf unbewiesenen und unbeweisbaren Sätzen, die Sicherheit dieser aber auf einem durch besondere Erleuchtung Gottes prophetisch gewordenen Geiste beruhen, welchem die übernatürliche, auf anderem Wege unerreichbare Erkenntniss der Dinge zusteht.

In Spanien macht sich *Ibn Roschd* (Averroes) als wissenschaftlich gebildeter Aristoteliker bemerkbar. Ihm gilt die Philosophie als der höchste Zweck des menschlichen Geistes — wer sie begreifen könne, der soll sich ihr weihen — allein im Grunde sei sie eben nur für Wenige, überdiess nicht leicht zu erreichen. Wer nun keine Philosophie habe, der müsse allerdings in der Religion allein seine Erlösung suchen, wie denn selbst der Philosoph des Glaubensinhaltes, namentlich des Gottesgedankens niemals entbehren könne, da dieser jeder Erkenntniss zu Grunde liege, die Dinge überhaupt nur als Gedanken Gottes erkennbar seien. Es ist dieselbe Ver-

hältnissbestimmung von Erkenntniss und Glauben wie bei den Kirchenvätern, welche schliesslich dahin kommt, Zweifel und Bedenken über ausgemachte Glaubenssachen geradezu für Ketzerei zu halten.

γ. Scholastische Philosophie.

Von nachtheiligem Einfluss auf den weiteren Entwickelungsgang der Philosophie war es, dass die Kenntniss der griechischen Quellenwerke bis auf wenige sparsame lateinische Uebersetzungen verloren ging. Und da zugleich die Pflege der Wissenschaft einer von Haus aus unfreien, durch Priesterherrschaft eingeschüchterten Kaste in die Hände fiel, so konnte es gar nicht anders kommen, als dass die scholastische Philosophie die für sie verderbliche Richtung einschlug: Theologie nicht bloss als ihren Grund und Boden, sondern auch als ihr Vermittelungsglied und als das ihr in seinen Ergebnissen ein für allemal festgestellte Ziel hinzunehmen, somit alles Wissen und Können der Theologie zu unterwerfen. Ist es da zu verwundern, je mehr der Standpunkt und die Vertiefung des unabhängigen Denkens bei Seite geschoben, je mehr die begriffsgemässe Auseinandersetzung des Gedankeninhaltes verkümmert wird, desto mehr Gewicht auf eine meist der Aristotelischen Erkenntnisslehre entlehnte Gesetzlichkeit der Darstellungs- und Ausdrucksweise gelegt zu sehen, die am Ende alle Denkbestimmungen in einen unfruchtbaren Wortkram aufgehen lässt. Indessen, so sehr die Kirche die Wissenschaft an sich kettet, gänzlich kann sie ihr die sündhafte Neigung doch nicht abgewöhnen, sich auf verbotenen Wegen gehen zu lassen. Es liegt das eben in ihrem angebornen, immer wieder von Neuem hervorbrechenden Triebe: durch eine freiere Natur- und Selbstkenntniss den Geheimnissen der christlichen Lehre auf die Spur zu kommen.

Und die ersten Anläufe scholastischer Philosophie fallen allerdings kraft- und erfolglos genug aus. In Nachahmung der Kirchenväter, namentlich des Augustinus, dessen Lehren mustergiltig bleiben, in Streitschriften wider Irrgläubige und Andersdenkende nebenbei wissenschaftliche Ansichten geltend zu machen, das macht die dürftige Art und Weise eines Bildungskreises aus, der nur verbrauchte Begriffe und überlie-

ferte Satzungen aufzuwärman, überhaupt den Vernunftinhalt nur verständig zurechtzulegen versteht.

Johannes Scotus Erigena ist der erste Scholastiker von Bedeutung. In seiner Hauptschrift, „Ueber die Eintheilung der Natur," gibt er einen umfassenden Ueberblick der Wissenschaft vom theologischen Standpunkt, versucht aber zugleich eine logische Art und Weise der Darstellung, das Trivium und Quadrivium, einzuführen, um dadurch an eine wahrhaft begriffsgemässe Auseinandersetzung des Inhaltes heranzukommen. Alles, was ist und nicht ist, wird eingetheilt: in die Natur, welche schafft und nicht geschaffen wird — das ist Gott als das ursprunglose Alles in Allem; in die Natur, welche geschaffen wird und zugleich schafft — das ist der Sohn Gottes, das Wort, der Logos; in die bloss geschaffene und nicht auch schaffende Natur — das ist die sichtbare Welt; endlich in die weder schaffende noch geschaffene Natur — das ist wieder Gott, der nicht bloss den Anfang, sondern auch das Ende aller Dinge ausmacht. Dass er aber das Ungeschaffene und Nichtschaffende als das Nichtseiende bestimmt, damit setzt er Gott dem Nichtwirklichseienden, dem Uebersinnlichseienden gleich, — eine Begriffsbestimmung, die, obschon den Griechen bereits geläufig, gleichwohl nunmehr erst die Geistigkeit Gottes denken hilft. Freilich wirft man der Begriffsbestimmung dieses Denkens die Unzulänglichkeit ihrer über die Sinnlichkeit hinausgehenden Erkenntnissstufe mit Recht vor, welche nicht so sehr auf den vermittelten Fortschritt aus sich selbst, vielmehr auf eine göttliche Erleuchtung des menschlichen Geistes rechnet.

Versuchte man aber auch den Grundsatz durchzuführen, dass die Philosophie schliesslich eben nur das zu begreifen habe, was ihr die Theologie zu glauben vorschreibt; so dachte man doch nicht im Geringsten daran, deshalb die Unabhängigkeit des Denkens für die Entwicklung der Erkenntnissbegriffe aufzugeben. Der Streit der Realisten und Nominalisten und die Art und Weise, wie derselbe geführt wird, liefert den besten Beweis dafür. Denn dieser Streit wegen der Inhaltsunbestimmtheit der betreffenden Begriffe des Wirklichen und des bloss Denkbaren bedeutet im Grunde den Streit um den Unterschied der Bestimmungsweise sinnlicher und übersinnlicher Dinge, um den Unterschied von Vorstellung und Be-

griff. Kommen nun, wie gesagt, rücksichtlich der Begriffsbestimmung von Erkenntnissstufen die Griechen über die Vorstellung nicht hinaus, sind insofern alle griechischen Philosophen Realisten; so tritt zwar auch jetzt noch nicht die Form- und Inhaltsentwicklung des Begriffes an und für sich, aber doch die des Begriffes des Denkens immer mehr als die Hauptaufgabe der mittelalterlichen Philosophie in den Vordergrund. Die von aller Sinnlichkeit völlig abgezogene Allgemeinheit des Denkens sucht sich des unmittelbaren Rückhaltes an der Einzelnheit und Besonderheit zu entledigen.

Roscelin gilt als der erste Nominalist. Dass zur Benennung sinnlicher Dinge der nächste Anstoss von den Dingen selbst ausgehe, insofern die entsprechenden Namen als Schöpfungen der Natur zu gelten haben, diese an die Realität gebundene Bestimmungsweise gibt Roscelin unbedingt zu. Dagegen können Benennungen übersinnlicher Dinge, Gattungsnamen, überhaupt Benennungen jedes Inhalts, welche mit Umgehung der Wahrnehmung und Vorstellung zu Stande kommen, eben nur Worte sein, welche bloss Gedanken Ausdruck geben, sie können nur Gedankendinge sein. Werden daher nicht sowohl die Dinge selbst, sondern ihre Bestimmungen für theilbar erklärt, so soll das eben nur heissen, dass gewisse Theile der Dinge, z. B. Farbe, Gestalt u. s. w. für sich thatsächlich gar nicht abzuscheiden, höchstens hinweg- oder hinzuzudenken seien.

Anselmus von Canterbury ist zwar Realist aus Gründen der Gotteserkenntniss, ihm handelt es sich vor Allem um den Begriff des Daseins Gottes, welchen er durch die Nothwendigkeit, Gott zu denken, sowie durch die Undenkbarkeit, dass Gott nicht sei, beweisen will, was ihm zwar nicht gelingt, da das Zwingende des Zusammenhanges der Denkbarkeit und der Wirklichkeit Gottes dahingestellt bleibt; aber die unabhängige Bethätigung und Berechtigung des Denkens gegenüber dem am Dasein haftenden Bewusstsein wird doch aufrecht erhalten, und insofern auch schon auf jenen Zusammenhang hingewiesen. Denn der Gedanke ist nicht bloss Gedanke und Gott ist nicht bloss gedacht, sondern er ist (als gedacht) auch wirklich. Dem Gedanken wird so eine gewisse übersinnliche Wirklichkeit zugeschrieben; ja es wird damit schon der Keim jener späteren Behauptung gelegt, welcher

nur das, was im Gedanken ist, als wirklich, folglich die Wirklichkeit der Dinge als Schein gilt — im Grunde eine gedankenlose Vertauschung bereits anderweitig fest bestimmten Begriffsinhaltes. Das Wesentlichste an dieser Denkweise bleibt jedenfalls, dass der Begriff des Denkens überhaupt als der besondere Gedanke von Gott zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht, damit aber auf die Erkenntniss als die Quelle alles Glaubens hingewiesen wird.

Mit zu den bekanntesten Theologen, welche philosophische Grundsätze in die Glaubenslehre einzuführen versuchen, gehört auch *Peter Abälard*, der die heidnische Philosophie als eine Vorbereitung zur christlichen Offenbarung anerkennt, natürliche Erkenntniss für den Ausgangspunkt des Glaubens zu halten geneigt ist, aber doch der Erkenntniss ohne Glauben kein Verdienst zugestehen will, vielmehr ausdrücklich ihre Ergänzung durch den Glauben fordert. In der Philosophie mehr dem Nominalismus zugeneigt, dessen Gedankeninhalt nicht sowohl durch den Namen, sondern durch Satzweisen (*sermones*) ausgedrückt werden soll, hält er in der Theologie dagegen ganz entschieden am Realismus fest, da Gott nicht bloss im Gedanken sein könne, sondern dieser Gedanke Gottes wirklich werden, ja jede andere Wirklichkeit dadurch entstehen müsse. Der Streit der Nominalisten und Realisten artet nach und nach umsomehr in leere Wortklauberei aus, je weniger man sich durch den dem Namen zu Grunde liegenden Inhalt, hier durch den bestimmten Begriff der Wirklichkeit für gebunden hält. Die Wirklichkeit soll im Grunde nicht wirklich, sondern die Denkbarkeit soll es sein, es soll der Name etwas ganz anderes bedeuten können, als das, welches er ausspreche.

Als von Bedeutung für die Entwickelung der Theologie werden auch die Werke *Peters des Lombarden* und die des Mystikers *Hugo von St. Viktor* gerühmt. Doch kann weder den Sentenzen des Ersteren, noch der einer dreifachen Entwickelungsstufe als den drei Augen der Seele entsprechend zur Darstellung gebrachten Seelenlehre des Letzteren wissenschaftlicher Fortschritt, ja auch nur eine besondere Form des wissenschaftlichen Inhaltes zugesprochen werden.

Noch bedeutungsloser für die Wissenschaft sind die späteren Mystiker und Skeptiker.

Erst mit *Albert dem Grossen* kommt wieder einigermassen Aufschwung in die scholastische Philosophie, sofern die Lehrweise des Aristoteles, von der Erfahrung aus zu aller Erkenntniss zu gelangen, in den Vordergrund gestellt, damit aber die Möglichkeit, Gottes Dasein, wie Anselm gethan, aus seiner ursprünglichen Denkbarkeit zu beweisen, in Abrede gestellt wird. Albert zählt drei Meinungen über die Verhältnissweise der Wirklichkeit und Denkbarkeit auf: die des Plato, dass der Gedanke vor den Dingen; die des Aristoteles, dass der Gedanke in den Dingen; endlich die der Nominalisten, dass der Gedanke nach den Dingen sei; vermittelt aber diese sich widersprechenden Ansichten dahin: dass in Gott die Ideen von allen Dingen für sich seien; sodann in den Dingen verwirklicht erscheinen; dem Menschen aber, der von den Dingen ausgeht, diesen gemäss zukommen. Die Dinge haben so Theil an den Gedanken, ohne doch je zu Gedanken zu werden; die nähere Bestimmung des Dinges als Vorstellung und ihr Verhältniss zum Gedanken steht noch dahin, der Gegensatz von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit besteht unvermittelt fort. Gleichwohl wird die ursprünglich übernatürliche Erleuchtung des menschlichen Bewusstseins halb und halb abgelehnt, es wird der unabhängigen Denkthätigkeit das Wort geredet. Zwar den Verstand als das höchste Erkenntnissmittel zu behaupten, will *Duns Scotus*, eingedenk der Erkenntniss Gottes, nicht auf sich nehmen; allein auf die Uebereinstimmung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, damit auf die Vermittelung von Erkenntniss und Glauben legt er nichts desto weniger ein grosses Gewicht. Zwischen dem Endlichen und Unendlichen liege ja keine Kluft; dem Verstandesvermögen könne eine unendliche Entwickelungsfähigkeit nicht abgesprochen werden, und ebenso erweise sich die Erleuchtung durch den heiligen Geist doch nur als eine, wenigstens von unserer Seite, gewissermassen natürlich gesteigerte Denkthätigkeit. Der Begriff Gottes sei daher wohl übernatürlich, aber nicht die Erkenntnissweise, welche vielmehr durch den Begriff eines ersten und zweiten Gedankens bestimmt wird, wovon der erste von den Dingen komme und uns weder im Guten noch im Bösen anzurechnen sei, der zweite dagegen aus dem ersten entstehe, von unserem Willen abhänge und uns allein über alle Sinnlichkeit emporheben könne.

Mit der Zeit führt aber dieser Gegensatz von natürlicher und übernatürlicher Erkenntniss, dieser Widerspruch von weltlicher und kirchlicher Lehre, doch zur Hintansetzung aller weltlichen Wissenschaft. Immer mehr bricht sich die Ansicht Bahn, dass die Philosophie der höchsten Wahrheit gegenüber unzureichend sei, daher einzig und allein den Lehrern und Vertretern der Theologie, und zwar nicht nur in Glaubenssachen, sondern auch rücksichtlich der Ergebnisse des Denkens ein endgiltiges Urtheil zustehe. Mysticismus und gedankenlose Frömmigkeit verdrängen den wissenschaftlichen Gedanken.

So nimmt *Wilhelm von Occam* wohl die Entwickelung des ersten Gedankens von Scotus an, aber nicht die des zweiten aus dem ersten, da Gott ja nicht nach der natürlichen Weise, die Dinge zu denken, beurtheilt werden dürfe. Occam ist Nominalist und seine Erkenntnisslehre nicht ohne zahlreichen Spuren wissenschaftlichen Verständnisses; allein der theologisch beschränkte Standpunkt bringt ihn um alle Früchte der Begriffsbestimmung des Denkens.

b. Die Bewährung des Denkens innerhalb der Erkenntniss.

Man kann nicht anders sagen, als dass die scholastische Philosophie der von den Kirchenvätern und arabischen Philosophen übernommenen Aufgabe, so weit es von ihrem wissenschaftlich beschränkten Standpunkte aus überhaupt thunlich war, entspreche. Ueberwindet sie doch zuerst wissenschaftlich den im heidnischen Bewusstsein zwischen der an den Naturbegriff gebundenen Erkenntniss einerseits, und dem eine geistige Auffassung des Gottesbegriffes ahnenden Glauben andererseits eingetretenen Widerspruch durch das Wagniss eines Begriffes, welcher das Christenthum vom Heidenthum für immer abhebt. Freilich, diesen Begriff des Geistes, den grössten, welcher seit Menschengedenken zu Tage gekommen, vollgiltig herauszusetzen, reicht selbst ein Zeitraum von anderthalb Jahrtausenden nicht hin. Kein Wunder also, dass diesem der patristisch-scholastischen Wissenschaft in den Schoss geschütteten Inhalt die von ihr bethätigte Erkenntnissweise nur zum geringsten Theile genügt. Nur so weit sie mittels der Vorstellung und mittels eines in unmittelbarer Auseinandersetzung

sich ergehenden Gedankens an den Begriff des Geistes herankommt, nur so weit versteht sie denselben zum Bewusstsein zu bringen und zu bedenken.

Am Glauben hatte sich das Denken, unvermittelt wie es blieb, ausgelebt, ja überlebt. Stellte aber die Theologie, losgerissen von der Philosophie, die ihr von dieser gewordene Ausbildung wo möglich in Abrede, ging sie ihre eigenen Wege — dann musste sie die Philosophie, sollte sie sich nicht für immer selbst verläugnen, ziehen lassen, ohne ihr folgen zu können. Ja die Wissenschaft greift begierig nach der allmählig hervortretenden Aufklärung, froh, ein drückendes Verhältniss los zu sein. Der Drang nach wissenschaftlichem Fortschreiten, auf ein gründlicheres Eingehen und gereifteres Verständniss der Sprache und Lehre des Alterthums zurückgeführt, nimmt die Pflege der Naturwissenschaften wieder auf; das wiedererwachte Denken, unselbstständig wie es noch ist, schliesst sich von Neuem der griechischen Philosophie an.

Allerdings viel zu tief eingedrungen ist der Geist christlicher Welt- und Gotteserkenntniss in die Wissenschaft, als dass sie sich trotz aller Vorliebe für klassische Bildung, von seinem Einfluss frei erhalten, als dass die auf das Alterthum gestützte Bildungsstufe sofort ohne scholastischen Beigeschmack zu Stande kommen könnte. Ueberhaupt, spricht sich die Bewährung des Denkens innerhalb der Erkenntniss als das Losungswort der nächsten wissenschaftlich bestimmten Richtung aus, so will sich doch deshalb dieser Geschichtsabschnitt der Wissenschaft von dem ihm zunächst vorhergehenden keineswegs wie durch eine Scheidewand absperren. Weder ist der spätere frei vom Einfluss der Glaubenslehre, noch konnten dem früheren einzelne, mehr wie zufällig sich ergebende Erläuterungen des Erkenntnissbegriffes und damit des Denkens selbst abgesprochen werden.

α. Sprachwissenschaftlich bedingte Erkenntnissweise.

Vor Allem macht sich die durch sprachwissenschaftliche Richtung bedingte Erkenntnissweise als eines der ausgesprochensten Kennzeichen des Wiederauflebens philosophischer Bildung bemerkbar. Durch erneuerte Ausgaben, Uebersetzungen und Erläuterungen sucht man wieder in die griechische Phi-

losophie einzudringen und mit ihrer Hilfe die Wissenschaft umzugestalten. Die bis auf den heutigen Tag noch gebräuchliche Eintheilung der Philosophie in Logik, Psychologie und Metaphysik verdankt man eben den sprachwissenschaftlichen Bestrebungen des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts. Der Psychologie wird der Inhalt der Erkenntnisslehre zugewiesen, überhaupt die Bethätigung der wissenschaftlichen Entwickelung besonderer, das menschliche Geistes- und Seelenleben betreffender Vorstellungen und Begriffe; der Metaphysik das Heraussetzen auf die Natur und den Geist überhaupt bezogener allgemeinster Begriffsbestimmungen, der sogenannten Kategorien; der Logik endlich die Ermittelung und Auseinandersetzung jener alles besonderen Inhalts entleerten Bestimmungen, welche in gebräuchlicher Redeweise vorkommen. Indem sich aber die Denklehre, anstatt mit der Erkenntnisslehre, mit einer hergebrachten Sprachlehre in Verbindung setzt, bringt sie sich gerade dadurch um ihre eigentliche Vermittelung und sinkt zu einem unselbstständigen Werkzeuge der Wissenschaft herab. Gleichwohl erweist sich das Zusammengehen der Denk- und Sprachlehre sowie der dadurch gesetzte Fortschritt der Erkenntnisslehre als von entschiedenem Belang für den späteren Entwickelungsgang der Wissenschaft.

Schon die lateinischen Psychologen *Laurentius Valla* und *Rudolf Agricola* suchen den Grund für die ins Stocken gerathene Erkenntnissentwickelung in der Abweichung von der natürlichen und üblichen Gebrauchsweise der dem Urtheile und Schlusse zu Grunde gelegten Bestimmungen und Satzbildung. Die Erkenntnisslehre zu vereinfachen und als ein Hilfsmittel der Sprachlehre und Redekunst zu benützen, ist das Hauptbestreben Vallas, dem Natürlichkeit und Freiheit der Sprache über alle Denkgesetze gehen. Diese selbst hält er so ziemlich für überflüssig und sucht darin den Grund der Verschrobenheit und Ueberladung scholastischer Darstellungsweise, wie er denn überhaupt den schlichten Menschenverstand gegenüber der gekünstelten Denkweise in Schutz nimmt.

Ebenso streitet der Valencianer *Vives* vom Standpunkte sprachwissenschaftlicher Erkenntniss wider die scholastische Dialektik, indem er sie auf die Untersuchung über die dem Denken eigenthümlichen, von allem besondern Inhalt entblössten Bestimmungen, sowie auf die Lehre von der Richtig-

keit der Sätze und ihrer Verbindungen beschränkt, sie überhaupt bloss als unselbstständiges Werkzeug behufs der Darstellung weiteren Erkenntnissinhalts gelten lässt.

Erst *Marius Nizolius* bringt sich die Aufgabe, den innigeren Zusammenhang zwischen Sprachlehre einerseits, Erkenntniss- und Denklehre andererseits nachzuweisen, zum Bewusstsein, freilich ohne die Sprache durch die Denklehre begriffsgemäss begründen, noch überhaupt das Verhältniss beider wissenschaftlich ermitteln zu können. Denn wissenschaftliche Kenntniss der Grammatik wird zwar als die Bedingung aller Philosophie behauptet, die Wissenschaftlichkeit der Sprache aber schliesslich doch nur auf den allgemeinen Sprachgebrauch zurückgeführt. Ebenso werden die Denkgesetze ohneweiters gut geheissen, falls sie nur dem gesunden Menschenverstande genügen. Und lehrt Nizolius, dass der Grammatik die Untersuchung über die ursprüngliche Bedeutung der Worte zukomme, so ist das wohl ganz richtig, sofern die Inhaltsbestimmung einzelner Vorstellungen und Begriffe am Ausdruck ihren letzten Halt hat; nur wird an diesen Grund eben so wenig gedacht, als an die Begründung der Forderung, die Kunst zu denken auf die Redekunst zurückzuführen. Indessen bleibt das Vorhaben immerhin von Bedeutung, Grammatik und Logik wie Leib und Seele zu einem lebendigen Wesen zusammenzuschliessen, dabei jedoch den Unterschied besonderer, gleichwohl von allem besonderen Inhalt entblösster, allgemeiner Bestimmungen, d. h. hier den Unterschied von Vorstellungen und Begriffen, einerseits als Wissenschaft von Sachen, andererseits als Wissenschaft von Bestimmungen festzuhalten. Dass Nizolius überdiess die Begriffe als eine Mehrheit von Dingen abgezogener Sammelnamen bestimmt, hat er mit den Nominalisten gemein; eigenthümlich ist ihm nur die auf die Selbstständigkeit des Denkens hinweisende Bestimmung, allgemeine Benennungen und Sätze auch dann noch gelten zu lassen, wenn selbst gar keine entsprechende Dinge vorhanden sein sollten. Freilich der Grund dafür, die ewige Bedeutung der Namen nach dem Sinn der Namengeber, ist wieder ganz unwissenschaftlich.

Auch *Petrus Ramus*, indem er gegen die Mängel und Auswüchse der Aristotelischen Logik ankämpft, wendet sich einer auf übliche Schreib- und Redeweise gegründeten Um-

gestaltung des Denkens zu und gibt sich das Ansehen, als ob er Gemeinplätze und allgemeine Gesichtspunkte, als ob er Erkenntnissgesetze nicht bloss fördern, sondern die gefundenen auch beurtheilen wollte, somit den Standpunkt einer unbedachten Erkenntnisslehre überschritte. In der That bleibt aber sein Urtheil begriffslos, der unmittelbare Begriff nur ein glücklicher Fund des gesunden Menschenverstandes.

Ebenso führt *Melanchthon* seine Erkenntnisslehre auf Sprachgebrauch und hergebrachte Schreibart zurück.

β. Auf Naturwissenschaft gegründete Erkenntnissversuche.

Muss man es beklagen, dass eine Richtung, auf gutem Wege die Unmittelbarkeit des Denkens zu überwinden, so wenig Ausdauer zeigt, so geringen Anklang findet, dass überhaupt die Ausnützung der Sprachlehre behufs der Begründung der Erkenntniss- und Denklehre nicht wissenschaftlicher ausfällt; so lässt sich leicht im Vorhinein ermessen, welcher Gewinn von einer Wissenschaft zu erwarten sein werde, die durch ein erneuertes Eingehen auf die Naturwissenschaft ohne weitere Entwicklung des dabei bethätigten Denkens über die Unmittelbarkeit der Erkenntniss hinauskommen will. Denn genau genommen ist der auf die Natürlichkeit der Redeweise zurückgeführte Standpunkt mit dem naturwissenschaftlich begründeten ein und derselbe; nur dass dieser dem unbefangenen Denken eine viel grössere Anregung gewährt, der Wissenschaft nach allen Richtungen hin zu folgen, namentlich neben der Erkenntnisslehre auch der Sitten-, Rechts- und Religionslehre nachzugehen, überdiess auf die Feststellung eines sicheren Ausgangspunktes und auf den gesetzlichen Entwicklungsgang der Erkenntniss zu dringen, endlich einer sich bewussten Beschränkung und einem dadurch möglich gewordenen Abschluss das Wort zu reden. Man geht überhaupt auf den Standpunkt natürlicher, sinnlich vermittelter Erkenntnissweise zurück, um desto entschiedener den Gegensatz des übersinnlichen Bewusstseins und des Denkens hervorheben zu können.

Den Ansatz zu einer selbstständigeren Erkenntnissentwicklung finden wir schon bei *Nicolaus Cusanus*, obgleich er in ihrer Durchführung, abgesehen von aller scholastischen Färbung, an der hergebrachten Vermittlungsweise festhält.

Denn damit, dass dem Verstande, gegenüber der durch die Sinne vermittelten Erkenntniss, das eigentlich vernünftige Erkennen als ein Messen, als ein Vergleichen und Unterscheiden, Zusammenfassen und Auseinanderhalten zugeschrieben wird, welches nicht nur den Gegenständen, sondern nicht minder sich selbst sich zuwendet, an der ursprünglichen Seelenthätigkeit aber das untrügliche Mass aller Erkenntniss sich wahrt, damit wird die Art und Weise des Bewusstseins nicht überschritten. Ueberdiess lehrt er ausdrücklich, dass in der Vernunfterkenntniss immer wieder die Sinne mit im Spiele seien, dass überhaupt nichts gedacht werden könne, ohne dass das Denken von sinnlichen Bildern begleitet wäre; es wird das Denken als Vorstellen, die Vernunft als Verstand bestimmt, obgleich Vernunft und Denken, dem aufgestellten Grundsatze des Nichtzuunterscheidenden entsprechend, folgerichtig nur als sich selbst gleiche, somit als vom Vorstellen und Verstande unterschiedene Thätigkeiten hätten zum Begriff gebracht werden müssen. Zudem ist die in mathematischen Bestimmungen sich ergehende Darstellung, das noch am meisten Eigenthümliche der Cusanischen Erkenntnisslehre, ohne allen wissenschaftlichen Werth, indem es geradezu in eine dem Denken entfremdete Vorstellungsweise ausartet.

Ein mehr erfolgreicher Versuch, die Naturlehre als eine Grundlage für die Erkenntnissweise zu benützen, ist der von *Telesius*. Anstatt ursprüngliche Gründe und allererste Ursachen, wie es Aristoteles thut, unmittelbar in die Naturlehre aufzunehmen, will er dieselben vielmehr mit Hilfe von Sinneswahrnehmungen und durch ein vergleichendes Verständniss des Wahrgenommenen aus der Natur herausfinden. Telesius ist Sensualist; auf die durch die Sinne bedingte, natürliche Erkenntniss gründet er den durch Wiedererinnerung der sinnlichen Erkenntniss zu Stande gekommenen Verstandesinhalt, über welchen er aber gleichwohl im Widerspruche mit dem Sensualismus eine Entwickelungsstufe der Erkenntniss stellt, welche mit den natürlichen Dingen nichts zu thun haben soll.

Eine gleiche Neigung zur Naturwissenschaft, namentlich zur Erklärung des Weltalls, ja der Gottheit selbst aus naturwissenschaftlichen Gründen, im Zusammenhang mit dieser Richtung aber die Versuche eines Aufbaues der Denklehre unter Voraussetzung des sinnlichen Bewusstseins, finden wir

bei den platonisirenden *Patritius* und *Giordano Bruno.* So bestimmt dieser als Grund und Wesen aller Erkenntniss den Verstand, welcher einmal, nach Aussen hin wirksam, zwar die Dinge, aber nicht sich selbst erleuchte, das anderemal, für sich thätig, zwar das Denken ausmache, aber den Vorstellungen gemäss dasjenige gleichsam durch eine innere Schrift festhalte, was die Natur in wahrnehmbaren Schriftzügen darstellt. Trotz des Bemühens, sich von dem sinnlich vermittelten Vorstellen loszureissen, bleibt das Denken am Ende doch, wie schon die angeführten zwölf Grundschriftarten der Seele bezeugen, dadurch bestimmt, indem es sich zwar allmählig mit äusserlicher Verstandeserkenntniss auseinandersetzet und sich ihr gegenüberstellt, darin aber doch wie unbewusst vor sich geht.

Von verhältnissmässig grösserer Bedeutung erweisen sich unstreitig die Peripatetiker des sechszehnten Jahrhunderts, deren Begriffsbestimmungen des Denkens, so abgerissen und schwankend dieselben immerhin sein mögen, doch die Grundzüge einer wissenschaftlich fortschreitenden Erkenntniss enthalten. So lehrt *Caesalpinus*, indem er die empfindende Seele (das sinnliche Bewusstsein) und den Verstand unterscheidet, dass es nur dieser mit der Wahrheit, jene dagegen bloss mit der Erscheinung der Dinge zu thun habe, im Sinne und in der Einbildung daher nur die Vorbereitung für das verständige Erkennen anzutreffen sein werde. Letzteres bestimmt er als ein Denken, welches von allgemeinen Vorstellungen und Grundsätzen des Verstandes ausgeht, und so zum Begriffe gebracht übernommenen Inhalt mittels der Induction ordnet, d. h. durch Vergleich und Unterschied vernunftgemäss auseinandersetzt, so zwar, dass sich jeder Theil als das Besondere eines allgemeinen Begriffes, dieser selbst aber in der Definition als durch die Gattung und durch die besonderen Unterschiede vollkommen ausgesprochen heraussteIlt. Für sich ist das Denken nur in Gott, da das vollkommenste Wesen keine unvollkommene Gedanken hegen, somit nur sich selbst denken könne.

Zabarella dagegen legt vor Allem das Gewicht auf die vermittelnde Beziehung von Logik und Grammatik. Zunächst habe man den natürlichen Sinn der Worte verstehen zu lernen, sodann erst die durch die Worte ausgedrückten Gedanken.

Mit diesen habe es aber die Logik zu thun, und zwar nicht mit den Gedanken der Dinge, nicht mit den Gedanken, welche unter Anwendung der synthetischen Methode, durch Induction als Zeichen der Dinge in die Seele, d. h. als Vorstellungen zum Bewusstsein kommen; sondern mit den Gedanken der Gedanken, die unmittelbar unsere Vernunft ausmachen und in künstlicher, analytischer Weise für die Erkenntniss der Dinge sich benützen lassen. Die Logik erscheint so wieder an und für sich als todtes Werkzeug, das, fertig wie es ist angewendet, zur Wissenschaft wird, wie denn überhaupt das Denken nur durch natürliche Bethätigung zu sich selbst kommt.

Dem Erkenntnissstandpunkte dieser Aristoteliker schliesst sich auch *Campanella* an, so sehr derselbe übrigens der Naturlehre des Telesius treu bleibt, überdiess durch die theologische Richtung seiner Schriften von seinen Vorgängern abweicht. Niemand könne beweisen, lehrt Campanella, dass die Wissenschaft vom Verstande anfange, denn nichts sei im Verstande, was nicht früher in den Sinnen gewesen wäre; aber die Sinneserkenntniss reiche nicht aus, weder das Wesen der Dinge zu ergründen, noch zur Selbsterkenntniss zu gelangen, daher sie niemals ohne Vermittlung des innern Sinnes, des Denkens, genügen könne. Dieses aber nehme zwar seinerseits Theil an der sinnlich vermittelten Thätigkeit des Verstandes, sei jedoch zugleich für sich thätig in allgemeinen Begriffen und Grundsätzen, von welchen der des Selbstbewusstseins, des Bewusstseins des eigenen Daseins, der untrüglichste bleibe. Diesem Unterschiede entsprechend wird auch die Bestimmung der Seele als empfindende, urtheilende und begehrende, die des vernünftigen Geistes aber als von unvermittelter göttlicher Begabung eingeführt.

Die Nachwirkung dieser durch Pflege der Naturwissenschaft in Anregung gebrachten Richtung finden wir, obschon verwischt und in eigenthümlicher Gestaltung, auch in den Schriften der Theosophen des sechszehnten Jahrhunderts. Denn als Beleg einer wissenschaftlich vermittelten Erkenntnissweise kommen z. B. die Werke *Jacob Böhm's* wohl nicht in Betracht, aber doch als Zeugnisse eines aus der Tiefe des Selbstbewusstseins unmittelbar erstandenen Denkens, das nach dem Begriff ringt, indem es statt der hergebrachten Bedeutung

seiner Bestimmtheit einen damit gewissermassen in mystischer Uebereinstimmung verknüpften Gedankeninhalt heraussetzt. Das für sich gewordene Denken geht freilich andere Wege, als diesen Weg eines begriffsarmen Gedankenmysticismus.

γ. Durch Erfahrung vermittelte Erkenntnissentwicklung.

Ganz folgerichtig kommt das durch sein Eingehen auf die Naturwissenschaft bethätigte Denken nochmals auf den naturwissenschaftlichen Theil der Wissenschaft des Geistes zurück. Erfahrung, damit der Versuch und die Beobachtung, überhaupt das sinnliche Bewusstsein werden als die ursprünglichste Grundlage aller Erkenntniss eingeschärft, ja es wird eine gewisse, vielmehr ungewisse Erfahrungsweise für das einzig mögliche Mittel gehalten, über den Vorstellungskreis wissenschaftlich hinauszukommen.

Man kann nun wohl zugeben, dass *Baco* mit der erneuerten Begründung der Wissenschaft durch Erfahrung und ihrer Fortführung durch erfahrungsgemässe Induction den Anlauf nehme, der Wissenschaft eine andere Gestalt zu geben; dass er aber dieselbe wesentlich weiter bringt, diess muss gleichwohl entschieden in Abrede gestellt werden. Auch ist weder dieser Standpunkt der Erfahrung neu, noch die Art und Weise durch Induction und Analogie zu schliessen. Rühmt sich Baco mittels der Logik der Erfahrung ganz von vorn anzufangen, so greift er doch in der Begründung ihrer Erkenntniss über den Aristotelischen Standpunkt nicht hinaus; nimmt er sich vor, durch eine folgerichtige Induction die Unmittelbarkeit des Begriffs zu überwinden, so bleibt er doch weit hinter diesem seinem Vorsatze zurück. Zwar hat er recht, mit einem allmähligen, ununterbrochenen Fortschreiten vom Niederen zum Höheren, vom Einzelnen und Besonderen, zum Allgemeinen, auf dem rechten Wege zu sein; nur sollte er nicht vergessen, dieser stetig aufsteigenden Induction die Deduction mithin der sinnlich bedingten Auslegung der Natur die übersinnliche freie Voraussicht des Geistes ebenbürtig zur Seite zu stellen. Er hätte dann einen viel durchgreifendern Eintheilungsgrund für die Wissenschaft und jeden einzelnen Begriff gefunden, er wäre dann der Selbstständigkeit des Denkens gegenüber der natürlich vermittelten Erkenntniss

auf die Spur gekommen. Ebenso ist sein Misstrauen gegen allgemeine, geradezu aufgegriffene, oder durch eine äusserliche Schlussweise hervorgebrachte, mithin so gut wie inhaltsleere Ideen und Grundsätze nicht ohne Berechtigung; nur sollte er nicht durchblicken lassen, als ob bloss jener Inhalt der Begriffe giltig wäre, welcher sich durch besondere Erfahrungen und Thatsachen des Bewusstseins, wo nicht gar durch greifbare Augenscheinlichkeit beglaubigt. So richtig sich daher Baco innerhalb der Auseinandersetzung der Begriffsbestimmungen des Bewusstseins ausspricht — in dem Versuche an den Begriff des Denkens heranzukommen bleibt er doch hinter so manchem seiner Vorgänger zurück. Am meisten zeigt noch das der Wissenschaft von ihm gesteckte Ziel sowie der ihr zugewiesene Umfang von der Umsicht, am meisten noch der Trieb das Erschöpfende und Zwingende des inductorischen Verfahrens, insbesondere die unabweisbare Nothwendigkeit der Schlussweise geltend zu machen, von der Schärfe seines Geistes.

Es ist also geradezu ein Rückschritt, dass *Hobbes*, die Erkenntnissweise der Induction bei Seite setzend, unvermittelt von der Sinnlichkeit zu willkürlich bestimmten Begriffen hinüberspringt. Denn das mathematische Verfahren, wodurch Wissenschaft und Erfahrung in Zucht und Ordnung gehalten werden sollen, erweist sich bei einigermassen vorgeschrittener Erkenntniss als unhaltbar. Ebenso fällt die ausschliessliche Uebereinstimmung des Begriffes mit der erfahrungsgemässen Bedeutung des Wortes unwissenschaftlich aus, wie denn nur die Zurückweisung der Erfahrung in ihre Grenze und die damit verknüpfte Forderung eines unabhängigen Denkens auf Zustimmung rechnen könnte.

Auch *Gassendi* lässt alle Erkenntniss von der Erfahrung ausgehen und die Begriffe durch Herleitung daraus entstehen, ohne jedoch dem Verstande, welcher der vorborgenen Sache, dem Wesen der Dinge nachzudenken und dasselbe zu erschliessen habe, den selbstständigen Erkenntnissgrund vorzuenthalten. Dass er die Baconische Induction durch eine Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen ergänzt wissen will, entspricht genau diesem seinen in sich entzweiten Erkenntnissstandpunkte.

Am durchsichtigsten tritt aber die durch Erfahrung ver-

mittelte Erkenntnissentwicklung in *Locke's* Versuch über den menschlichen Verstand hervor, die sich selbst das Denken und Wissen erfahrungsgemäss zu ermitteln befleisst. Schon Baco lässt eine zweifache Begriffsbestimmung der Erfahrung und eine dieser Bestimmung gemässe wissenschaftliche Bethätigung durchblicken, sofern dieselbe einerseits dem Inhalte des sinnlichen Bewusstseins entspricht, andererseits aber Wissensthätigkeit auf erfahrungsgemässe Thatsachen eines gedankenvollen Bewusstseins zurückführt, somit Erfahrung gleichsam unter der Hand als Denken bestimmt. Ebenso Locke. Denn nicht nur dass ihm Erfahrung das Mittel zur Vorstellung und zum Begriff zu gelangen hergibt, dass er im Denken und Wissen immer wieder auf Erfahrung zurückkömmt; er bestimmt die Erfahrung selbst einerseits als Sensation, andererseits als Reflexion, sowohl als sinnlich vermittelte Erkenntnissweise, als auch als den auf den Erkenntnissinhalt gerichteten innern Sinn. Von wahrhaft wissenschaftlicher Bedeutung und bleibender Geltung ist freilich nur die Inhaltsentwickelung des Bewusstseins. Zwar den Inhalt des Begriffes der Empfindung und Wahrnehmung lässt auch Locke so gut wie unerörtert und gibt dadurch dem Bedenken Berkeley's den ersten Anstoss; aber er geht doch, im Widerspruche mit der Lehre von angeborenen Ideen der Bildung und Vermittlung von Vorstellungen zugewendet, sowohl in der Darstellung des sinnlich bedingten Entstehens der einzelnen Bilder und des Zusammenfassens besonderer zu allgemeinen, als auch im Unterscheiden dieser von einander durchaus begriffsgemäss zu Werke. Ueber die wissenschaftliche Darlegung dieses Schrittes kommt die Erkenntnisslehre allerdings nicht hinaus; weder geht das Selbstbewusstsein auf sich selbst ein, noch bringt es das Denken, so sehr es ihm auch durch die sprachliche Begründung einzelner Vorstellungen nahe gelegt wird, zum Begriffe seiner Auseinandersetzung.

In einer noch grösseren Einseitigkeit der von Locke eingeschlagenen Richtung bewegt sich die Philosophie des Materialismus, obgleich man ihr, bei aller Versündigung wider den Geist, in Betreff der Inhaltsbestimmung des sinnlichen Bewusstseins und des leiblich vermittelten Seelenlebens so manchen Aufschluss, so manche Anregung verdankt.

Ebenso schliessen sich *Berkeley* und *Hume* Baco und Locke an. Nur während dieser auf die Sensation als den Ausgangspunkt aller Ergebnisse das grösste Gewicht legt, hebe Berkeley dagegen vor Allem hervor, dass die Vorstellung der Sensation, dass Empfindung und Wahrnehmung zunächst keineswegs durch Sinnesthätigkeit, sondern durch eine von den Dingen unabhängige, übersinnliche Thätigkeit zum Bewusstsein gebracht werden, dass diese innere Erfahrung der sinnlichen unmittelbar zu Grunde liege, somit die Beschaffenheit der Dinge, sowohl die ursprüngliche als die abgeleitete, damit aber das Ding selbst nicht ausser uns, sondern nur in uns als unsere Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung anzutreffen sein werde. Auch die Mitbethätigung einer höheren Erkenntnissweise im Bewusstsein wird befürwortet, das Denken aber wieder nur als eine Art Erfahrung bestimmt, welche das, was sie sich nicht vorstellt, auch nicht denken und begreifen zu können geständig ist, folglich Gedanken und Begriff an und für sich so gut wie verläugnet. In gleicher Weise geht Hume von der Annahme aus, dass aller Inhalt unseres Bewusstseins und Denkens theils äusseren theils inneren Wahrnehmungen entspringe, aber selbst der Begriffsinhalt auf Erfahrung zurückführe. Indem er die Allgemeinheit des Begriffes in Abrede stellt, verläugnet er damit den Begriff selbst und lässt nur Vorstellungen gelten; gibt er aber auch zu, dass Vorstellungen durch Denkthätigkeit auseinandergesetzt werden, so bleibt er doch immer wieder dabei stehen, diese Vernunftthätigkeit schlechterdings nur der Erfahrung und Gewohnheit gemäss vorsichgehen zu lassen. Es gibt keine Metaphysik, behauptet Hume, denn es gibt keine Erkenntniss ausser der Erfahrung, und selbst die Sicherheit, welche uns diese gewährt, ist sehr zweifelhaft. Das erfahrungsgemäss bethätigte Denken kommt seinem Standpunkte zu Liebe dahin, sich selbst in Abrede zu stellen, ohne doch die Allgemeingiltigkeit der Erfahrung behaupten zu können.

c. Die Bewährung des Denkens an sich selbst.

Der Begriff des Denkens und der damit zusammenhängende Begriff des Geistes ergibt sich als eine in vielhundert-

jährigem Mühen unter manichfaltigster Form sich hindurcharbeitende Wissensbestimmung.

Schon die griechische Philosophie sucht nach dem dem Begriffe der Natur das Gegengewicht haltenden Begriffe, welcher erst dem christlichen Bewusstsein in gläubiger Begeisterung und sich selbst räthselhafter Offenbarung aufgeht. Der Geist schlägt einen weiten Umweg ein, zu sich selbst zu kommen; das erwachende Denken scheint dem Glauben völlig preisgegeben. Indessen, so sehr engherzige und geisttödtende Bestrebungen einzelner Kirchenväter und Scholastiker die freie Bewegung des Gedankens verketzern, immer wieder frischt der aus dem Alterthum herüberwehende Hauch der Erkenntniss die Wissenschaft auf, immer wieder bringt er neues Leben in die erstickten Gedankenkeime. Auch konnte man mit Recht die Hoffnung hegen, schneller als es in der That geschehen, zum Begriffe des Denkens zu kommen, indem sich die Erkenntniss einer durch die Sprache bedingten Vermittlung hingibt. Sprechen und Denken liegen einander nahe genug; es brauchen ja nur die Gesetze der Satzbildung der Entwicklung des Gedankens zu Grunde gelegt zu werden. Allerdings hätte alsdann der von Aristoteles nachgewiesene Zusammenhang der Grammatik und Logik durchgeführt, es hätte der Satz wissenschaftlich entwickelt, es hätten die Sprachgesetze aufgefunden werden müssen, um in der Begriffsbestimmung des Gedankens gesetzlich verfahren zu können. Insofern erwies sich das erneuerte Eingehen auf die Naturwissenschaft weit förderlicher. Denn die mathematisch bestimmbaren Grundgesetze der Natur, namentlich die Gesetze der Anziehung und Abstossung, lagen mehr oben auf, waren besser gekannt, so zwar, dass sich ihre Benützung für die Begriffsbestimmung der Erkenntnisslehre von selbst verstand. Zudem musste die Erkenntnisslehre, indem sie aufing sich gegen sich selbst zu wenden und den sinnlich vermittelten Inhalt von dem übersinnlich zu Stande gebrachten, und darin wieder Vorstellung und Gedanken, Begriffe und Grundsätze schärfer abzutrennen, für die Erfahrungswissenschaft selbst eine Thätigkeit gelten lassen, welche einer der Sinnlichkeit zu Grunde liegenden unabhängigen Uebersinnlichkeit das Wort redet und damit der Bestimmung des Denkens nahe kommt.

Allmählig tritt das im Bewusstsein neben der Erfahrung

und Erkenntniss im Stillen arbeitende, namen- und begriffslose Denken sozusagen gegen Wissen und Willen der Wissenschaft hervor, um endlich an und für sich zu sein.

α. Der unmittelbare Ausdruck des Denkens.

Mit an der Spitze jener Geister, welche die Wissenschaft diesem Abschlusse zuführen, steht *René Descartes.* Schon die Darstellungsform seiner Philosophie unterscheidet sich wesentlich von früheren Entwicklungsweisen, sofern dieselbe nicht von irgend einer Vorstellung oder einem vereinzelten Begriffe, sondern von allgemeinen Grundsätzen ausgeht. Dass man aber an Allem zweifeln müsse, dass man Allem, was Wahrnehmung und Vorstellung, Erfahrung und Erkenntniss zum Bewusstsein bringen, nur eine bedingte Giltigkeit zuerkennen dürfe, gilt ihr als Grundgesetz. Denn die Sinne täuschen, Einbildung und Vorstellung nicht minder. Alles können wir daher läugnen, Gott, den Himmel, die Körper — nur das nicht, dass wir es sind, die wir dieses denken, da es widersprechend ist, zu glauben, dass das, was denkt, nicht vorhanden sei. Diese Erkenntniss — ich denke, also bin ich — ist eben die erste und gewisseste von allen; das Denken, die eigentliche Natur und das Wesen des Geistes, wird früher und gewisser erkannt, als irgend ein körperliches Ding.

Bleibt daher auch das gegenseitige, schon bei Baco und Locke angedeutete Sichgegenständlichsein der Erkenntniss und des Denkens aufrechterhalten, obgleich begriffsgemäss durch tiefere Entwickelungsstufen niemals höhere begriffen und beurtheilt werden können, so ist es dem Denken vor Allem doch um sich selbst zu thun. Der Satz: *cogito ergo sum*, hat auch bei Descartes eine ganz andere Bedeutung als bei Augustinus und Campanella. Bezeugt dort das unmittelbar gewisse, im Grunde durch Nachdenken seiner sicher gewordene Bewusstsein das Denken *), wird dieses so unter der Hand vorausgesetzt und in seiner Unmittelbarkeit be-

---

*) August. Solit. II. 1. *(Ritter VI. 205.) R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio. R. Unde scis? A. Nescio. R. Simplicem te sentis anne multiplicem? A. Nescio. R. Moveri te scis? A. Nescio. R. Cogitare te scis? A. Scio.*

lassen; so erweist sich das Denken dagegen hier als das Wesen des Bewusstseins, freilich nur insofern es sofort durch wiederholtes Bethätigtsein nach Aussen hin oder durch den Beweis *per absurdum*, statt begriffsgemäss, zu Werke geht. Im Denken selbst liegt aber sofort mit der Beweis für das Sein: weil ich denke, indem ich denke, bin ich; das Denken ist ein Sein, und das Bewusstsein des Daseins nicht ohne Denken. Auf ein unbekannt gebliebenes Ich gestützt gleicht das Denken so geradezu dem Bewusstsein, ja selbst dem Sein, indem es sich in seiner Weise dadurch bestimmt weiss, wie denn die später unbedingt gesetzte Gleichheit des Denkens und des Seins, der Vernunft und der Wirklichkeit mit von dieser Unsicherheit der Begriffsbestimmung des Descartes'schen Satzes sich herschreibt, welcher statt den Unterschied des Denkens und des Bewusstseins — einerseits die im Bewusstsein unmittelbar enthaltene Thätigkeit des Denkens, andererseits das im Denken vermittelte Mitbethätigtsein des Bewusstseins — festzustellen, schliesslich innerhalb der Ununterschiedenheit stecken bleibt: Empfinden und Vorstellen, Erfahrung und Erkenntniss mit als eine Art Denken *), dieses aber wieder als das in sich vertiefte Selbstbewusstsein **) zu bestimmen.

Als eine weitere, die Erkenntniss- und Denklehre kennzeichnende Bestimmung erweist sich der Begriff der sogenannten angeborenen Ideen, sofern damit eingeborene, im Geiste erzeugte und geborene Ideen, somit in Wahrheit Gedanken und Begriffe gemeint sind, die wohl auf Vorstellungen zurückgehen, mit ihrer sinnlichen Vermittelung aber nichts mehr zu thun haben. Der Geist selbst wird damit als ein vom Sinnlichen „*toto genere*“ verschiedenes, wohl denkbares aber nicht vorstellbares Wesen eingeführt.

Zielpunkt der Descartes'schen Erkenntnisslehre ist es also, dem Denken der Erfahrung und Erkenntniss gegenüber seine Selbstständigkeit zu wahren. Und in der That, so sehr sich dasselbe, kaum dass es sich nennt und seine Stellung

---

*) *Non modo intelligere, velle, imaginare, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare.*

**) *Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae, nobis consciis, in nobis fiunt.*

kennt, sofort ausschliesslich der Beschäftigung mit dem Inhalt des Bewusstseins überlässt — es nimmt doch, namentlich im Gegensatze zum sinnlich vermittelten Bewusstsein, eine besondere Thätigkeit für sich in Anspruch, welche mit dem Einzelnen und Besonderen der Erfahrung und Erkenntniss nichts mehr zu schaffen haben, nur noch im Allgemeinen den betreffenden Inhalt aussprechen will. Freilich der Begriff des Denkens selbst ist an und für sich kaum mehr als dem Namen nach gekannt.

β. Die äusserliche Vermittlung des Denkens.

Die Inhaltsentwickelung des Denkbegriffes hinterlässt Descartes als Erbtheil. Gleichwohl kommt die Wissenschaft nicht dazu, diese Verlassenschaft sofort anzutreten. Ueber den Drang, den neugebornen Begriff an Gott und Welt zu erproben, wird die nächste, anscheinend kleinliche Arbeit seiner inhaltlichen Auseinandersetzung bei Seite gesetzt, oder es wird doch nur innerhalb einer solchen Bethätigung auf die Erreichung des letztgedachten Zieles unbewusst hingearbeitet. Das selbstständig gewordene Denken wendet sich wohl als im Bewusstsein mit enthalten unmittelbar sich selbst zu; aber dass es sich an und für sich selbst, oder wohl gar einer höheren Entwicklungsstufe des Geistes gegenständlich werden könne, davon hat es keinen Begriff.

Indem *Spinoza*, der Nachkomme und Erbe Descartes, das Denken über die Grenze menschlicher Thätigkeit hinausführt und damit als ein Thun des göttlichen Geistes, unentwickelt aber als einen Inhaltsantheil des Naturlebens bestimmt, erweitert er zwar so wesentlich den Gesichtskreis seines Vorgängers; aber, wie gesagt, für die wissenschaftliche Entwicklung des Denkbegriffes selbst geschieht so gut wie nichts, das Denken selbst bleibt trotz der Grossartigkeit seines Blickes völlig unbefangen. Und erweist es sich auch unläugbar als ein Fortschritt, dass Spinoza nicht mehr, wie Descartes, von einfach hingestellten Sätzen, sondern von Schlusssätzen ausgeht — da die dem Schlusse zu Grunde liegenden Begriffe unbedacht aufgenommen werden, überdiess die jedem einzelnen Begriffe entsprechenden Urtheile verschwiegen bleiben, so ist auf diese synthetische Ausdrucksweise des Gedankens, dessen

Inhalt hinterher so gut es geht wieder durch fertig vorgefundene Begriffe begründet, ausgelegt und bewiesen wird, es ist auf diese metaphysisch-mathematische Behandlungsweise philosophischer Sätze doch kein grosses Gewicht zu legen. Ebenso sind die besonderen Erkenntnissbestimmungen, weil ohne begriffsgemässen Inhalt, zumeist von geringem wissenschaftlichen Werthe. So namentlich die Bestimmung der intellectuellen Anschauung als der höchsten Entwicklungsstufe des Geistes; so die eingeborne Idee als von Gott eingegeben, von welchem reinen Denken hinterher die anderen Begriffsbestimmungen schlussgemäss abgeleitet werden sollen.

Aller Inhalt dieser Philosophie lässt sich aber auf den einen Gedanken zurückführen: dass das, was wahr und wirklich, nur die eine Substanz, nur Gott ist, der, in seinem Wesen als Denken, in seiner Beschaffenheit als Ausdehnung, neben der ihn wesentlich bestimmenden Geistigkeit auch seine Natürlichkeit und Weltlichkeit in sich begreift. Diese ausdrückliche Bestimmung des Seins als Ausdehnung, Wirklichkeit und Dasein dem als Geist ermittelten Denken gegenüber. welches Denken und Sein einem dritten, höheren Begriffe untergeordnet wird, kennzeichnet denn auch den wesentlichen Fortschritt Spinozistischer Philosophie in der Art und Weise wissenschaftlicher Inhaltsvermittelung. Der Begriffsgleichheit ist der Unterschied der in Einheit vermittelten Begriffe beigeordnet, welche Vermittelungsweise einer determinirten Negation, aus dem Grundsatze: *determinatio est negatio* gefolgert, an dem Gottesbegriffe beispielsweise durchgeführt erscheint.

Die weitere Durchführung der Spinozistischen Philosophie ergeht sich in manichfaltigen Wendungen. Bezeichnend für die Aeusserlichkeit der Vermittelung ihres Denkbegriffes ist es, dass sie Bestimmungen der Erkenntnisslehre und ihrer Denkgesetze in der Ethik vorträgt. Das Denken, indem es sich am Gottesbegriffe misst und bewährt, setzt damit den eigenen Inhalt auseinander. So enthält in dem Abschnitt *de deo* die Definition der Ursache seiner selbst im Grunde die Begriffsbestimmung des durch sich und in sich selbst seienden Denkens: „Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen (Denken) Sein in sich schliesst; oder das, dessen Wissen nicht anders begriffen werden kann, als seiend." In der dritten Definition wird auf die Unabhängigkeit und Selbst-

ständigkeit des Denkens der Nachdruck gelegt: „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich und durch sich begriffen wird, d. h. das, dessen Begriff nicht des Begriffes eines Andern bedarf, durch den es herausgesetzt werden sollte" u. s. w. Desgleichen werden im zweiten Theile der Ethik, *de natura et origine mentis*, Inhaltsbruchstücke der Wissenschaftslehre in einer der Ethik entsprechenden Begriffsbestimmung vorgetragen. So z. B. in der dritten Definition *de mente* die Idee als Vernunftbegriff, die Vernunft aber als denkendes Wesen. Uebrigens findet sich in den Definitionen und Expositionen, Propositionen und Demonstrationen aller Inhalt durcheinandergeworfen; es ist kein zusammenhängender Gedankengang, jeder Satz steht für sich, daher Wiederholungen und Widersprüche unvermeidlich. Dennoch ist der Standpunkt eines sich selbstbewussten, freien Denkens, sowie das dadurch jeder Auseinandersetzung aufgedrückte Gepräge einer höheren Wissensstufe unverkennbar.

γ. Das für sich thätig gesetzte Denken.

Mit Descartes und Spinoza der Dritte im Bunde behauptet sich auch *Leibniz* als einen Vertreter des aus dem Bewusstsein unmittelbar zu sich gekommenen Denkens, das sich aber doch schon entschiedener für sich an seinem Andern bethätigt.

Den Begriff der Substanz und damit die in diesem Begriffe enthaltene Begriffs- und Verhältnissentwicklung des Denkens und des Seins, des Geistes und der Materie, hält auch Leibniz für den Schlüssel der wahren Philosophie; nur dass er gleichwohl die eine Substanz, die Monas, sofort in unzähligen selbstständigen Einheiten, Monaden, geäussert hervortreten lässt, welche einfach und untheilbar, geistigen Atomen gleich, ihr Wesen in einer unmateriellen, durch sich selbst bedingten, mehr oder minder geistigen Kraft verwirklichen. Dass nun mit Rücksicht auf das Wesen der Substanz des Denkens die Monade als Gedanke bestimmt wird, dessen Einheit an der auseinandergesetzten Vielheit von Vorstellungen ihren Inhalt sich wahrt, diese Begriffsbestimmung des Denkens hätte wissenschaftlich durchgeführt auf die Entwickelung der Erkenntniss- und Denklehre von grossem Einfluss sein können. Allein schon die nächste Wendung, den

Inhalt jeder Monade des Denkens, jedes Gedankens, entweder aus symbolischen, von Aussen her zugebrachten und durch Zeichen erhaltenen, oder angeblich aus intuitiven, aus dem Denken selbst unmittelbar hervorgegangenen, eingeborenen Vorstellungen bestehen zu lassen, macht nicht nur jeder selbstständigen Denkentwickelung, sondern selbst der weiteren Vermittelung des Denkens und Bewusstseins alsbald ein Ende. Die Monadenlehre wird durch eine unmittelbar hineingetragene Lehre von der prästabilirten Harmonie ergänzt, ja schliesslich muss auch hier wieder, wie schon bei Descartes und Spinoza, der göttliche Geist persönlich eingreifen, um die Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Standpunktes zu verdecken.

Eine namentlich für die Entwicklung der Seelenlehre wichtige Bestimmung liegt andererseits darin, dass mit Rücksicht auf die Inhaltsauseinandersetzung des Begriffes der Substanz als Geist und Materie auch die Monade als materiell bestimmt, indem als eine vom Bewusstsein und Denken unabhängige, an die Materie gebundene Kraft abgeschätzt wird. Sehe man gleichwohl die Thätigkeit der Dinge, um sie in ihrem Wesen und Zwecke eingehender begreifen zu können, als erkenntnissgemäss und wohlüberdacht an, so gehe das die Dinge selbst nichts an; das Ding an sich sei im Grunde ein gedankenleeres, unvernünftiges Ding. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu — nisi intellectus*, setzt Leibniz hinzu; denn Vernunft, die höchste Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes, wie Denken seine letzte Thätigkeit, müsse den Sinnen und Dingen erst mitgetheilt werden.

In den besondern Bestimmungen und Auseinandersetzungen der Erkenntniss- und Denklehre geht es auch bei Leibniz ziemlich begriffslos her; die Vorstellung wird dem Begriffe, die Erinnerung dem Gedächtnisse, das Selbstbewusstsein dem Denken u. s. w. gleichgesetzt. Eben so wenig finden die von ihm als oberste Denkgesetze des Schlussverfahrens angeführten Grundsätze des Widerspruches und des zureichenden Grundes eine begriffsgemässe Durchführung. Ueberhaupt ist vom Begriffe und seiner Vermittlungsweise keine Rede; immer wieder wird nur ein oder der andere Theil herausgesetzt, der Begriff der Substanz z. B. entweder als Geist oder als Materie bestimmt, zugleich aber doch der eine we-

sentliche Antheil des Begriffes, hier der des Geistes, ganz einseitig seinem vollen Inhalte gleich gesetzt. —

Nach langen Mühen und harter Knechtschaft endlich zu sich gekommen, schliesst sich das Denken in raschem Verlaufe ab, soweit es überhaupt, ohne so recht an und für sich zu sein, mit sich fertig werden konnte. Der Philosophie des Mittelalters fiel eine grosse Aufgabe zu, und man kann nicht sagen, dass sie dieselbe ungelöst gelassen habe. Freilich, während die griechische Philosophie, im Boden sicherer Naturerkenntniss wurzelnd und am gesetzlichen Verlaufe der Natur ein Vorbild ihrer Vermittlungsweise sich wahrend, auf ihrem beschränkteren Standpunkte leicht eine mehr vollständige in sich abgeschlossene Bildungsstufe erreicht; gestattet jener der auferlegte Glaubensinhalt nur unsicher und schwankend aufzutreten, es beunruhigt ihre Entwicklungsweise die Erinnerung an bereits abgelaufene Entwicklungsstufen, deren unbefangene Art und Weise doch überwunden werden soll, sie greift in ihrem Ziele und Umfang weit über die Tragweite des früheren Inhaltes hinaus. Dass aber der Begriff des Denkens gleichwohl eine besondere Wesensstufe der Wissenschaft begrenzt und beherrscht, darin besteht eben die Nöthigung sie als V e r n u n f t w i s s e n s c h a f t gelten zu lassen.

3. Die geschichtliche Bewährung des Wissens als Wissenschaft des Geistes.

Wird die Wissenschaft des Mittelalters gegenüber der des heidnischen Alterthumes als christliche bezeichnet, so heisst dies keineswegs die Geistesrichtung der neueren Zeit als unchristlich und geradezu ungläubig von ihr losreissen. Nur die grössere Unabhängigkeit des Denkens vom Glauben, aber auch eine um so innigere Vermittlung beider soll ihr gewahrt bleiben. Es ist eben ein neuer Begriff, der sich durcharbeitet. Der Inhaltsantheil des Geistes, bisher durch das Denken und als blosses Denken bestimmt, wird als Wissen, dieses aber als Wahrheit zum Begriffe gebracht. Sofern sich nun der Geist erst damit zu seinem vollen Inhalte erhebt, diesen seinen wesentlichen Antheil aber als kennzeichnenden Hauptbegriff einer besonderen Entwickelungsstufe der Wissen-

schaft einführt, bringt er sich im Vergleiche mit der Wissenschaft des Verstandes und der Vernunft als Wissenschaft des Geistes zur Geltung.

a. Der Begriff des Wissens.

Dass es das Denken am Ende zum Wissen bringt, damit legt es einen Schritt zurück, der ihm nicht einmal so schwer fällt, wie jener des Bewusstseins zum Denken. Denn welch ein Abstand besteht selbst zwischen dem übersinnlichen Bewusstsein, das an Vorstellungen festhält, und dem an der Hand sprachlicher Auseinandersetzung entwickelten Denken, während das Wissen den früheren Gedankeninhalt nicht einmal zu überschreiten braucht, schon durch die blosse Form sich dem Denken gegenüberstellt! Gleichwohl bleibt auch dieser Unterschied gross genug. Ist es doch die Form des Begriffes, welche nunmehr massgebend wird, ist es doch der Begriff selbst, wie sonst anderem Inhalte, so nunmehr dem eigenen zugethan. Damit geht aber der Begriff über das ihm Bewusstsein und Denken unmittelbar bethätigte Wissen entschieden hinaus.

α. Grund und Wesen des Wissens.

Zunächst tritt das Wissen freilich unbefangen genug auf, indem es sich dem Verhältnisse des Denkens zum Bewusstsein und damit dem Denken selbst zuwendet, das aber was es an und für sich ist, noch dahingestellt sein lässt.

Der erste Vertreter des Wissensbegriffes ist aber *Kant*. und die Kritik der reinen Vernunft ist die Grundlehre dieser Wissenschaft.

Ihr Standpunkt wird in der Vorrede sofort als der der Auflehnung wider die gangbare Metaphysik, wider den „wurmstichigen Dogmatismus,“ welcher die Vernunft durch Verstand zum Begriff bringen will, somit wider ein angeblich *a posteriori* wissbares Denken festgestellt. Die Herkunft aus dem Pöbel gemeiner Erfahrung sei dem Denken nur angedichtet, die Kritik der reinen Vernunft habe vielmehr eine Kritik des aller Erfahrung ledig gewordenen Denkvermögens zu üben.

„Die Metaphysik ist eine ganz isolirte spekulative Vernunfterkenntniss, die sich gänzlich über Erfahrungsbelehrung

erhebt, und zwar durch blosse Begriffe, wo Vernunft selbst ihr eigener Schüler sein soll. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie *a priori* Etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnisse erweitert würden, gingen unter dieser Voraussetzung zu Nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniss derselben *a priori* zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, Etwas festsetzen soll. Wenn die Anschauung sich (bloss) nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müsste," nicht auch für sich und selbst wieder einem Dritten gegenständlich wäre, „so sehe ich nicht ein, wie man *a priori* von ihr," und nicht etwa unmittelbar bloss von den Gegenständen „etwas wissen könne." — „Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wieder in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich *a priori* hiervon Etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnissart ist, die Verstand erfordert, dessen Regeln ich nur, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin *a priori* voraussetzen muss, welche in Begriffen *a priori* ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände nothwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. Was Gegenstände betrifft, sofern sie bloss durch Vernunft und zwar nothwendig gedacht, die aber (so wenigstens, wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in die Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen) hernach einen herrlichen Probirstein desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen."

„Dass aber Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntniss der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen correspondirende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Ding an sich selbst, sondern nur sofern es Object der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung Erkenntniss haben können, wird im analytischen Theile der Kritik bewiesen; woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen speculativen Erkenntniss der Vernunft auf blosse Gegenstände der Erfahrung folgt. Gleichwol wird, welches wohl gemerkt werden muss, doch dabei immer vorbehalten, dass wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn denken kann ich, was ich will, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriff aller Möglichkeiten diesem auch ein Object correspondire oder nicht."

Hieraus folgt: 1. dass das Bewusstsein allerdings nach den Dingen sich richte, aber auch eigenthümlich mit denselben verfahre; 2. dass es dem Denken nicht sowohl um Gegenstände, sondern um die Erfahrung und Erkenntniss in Betreff der Gegenstände zu thun sei; endlich 3. dass es vor der Hand noch fraglich bleibe, ob man von einem reinen, von aller Erfahrung gereinigten Denken etwas wissen könne. Um eine gänzlich veränderte Denkart handle es sich aber jedenfalls, obgleich am Ende immer wieder das an der Erfahrung haftende Bewusstsein in das Fürsichsein des Denkens eingreift, dieses überhaupt nur Werth und Nutzen habe, sofern es mit irgend einem Gegenstand oder irgend einer Anschauung zusammenfällt.

In der Einleitung werden sodann, den Inhalt der Vorrede erläuternd und die eigentliche Entwicklung der Kritik vorbereitend, nachstehende Grundsätze als massgebend aufgestellt:

1. Es gibt apriorische Erkenntnisse, welche schlechterdings unabhängig von aller Erfahrung stattfinden.

2. Auch der gemeine Verstand ist niemals ohne apriorische Erkenntniss.

3. Aber die Philosophie bedarf derselben ganz rein, ohne beigemengte Erfahrung.

4. Auch findet die Erweiterung in den *a priori* synthetischen Urtheilen durch Begriffe statt, während die Erweiterung in den *a posteriori* synthetischen Urtheilen durch Anschauung zu Stande kommt.

5. D. h. in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urtheile *a priori* als Begriffsurtheile enthalten.

6. Aber wie sind Urtheile des Begriffes *a priori* möglich? Rein *a priori* gar nicht, nur zugleich *a posteriori.*

7. Die Kritik der reinen Vernunft ist aber die Idee einer apriorischen von aller Erfahrung gereinigten, transcendentalen Wissenschaft.

Die eigentliche Kritik der reinen Vernunft zerfällt aber in zwei Theile: I. In die transcendentale Elementarlehre, und II. in die transcendentale Methodenlehre.

Die erstere besteht: 1. aus der transcendentalen Aesthetik, und 2. aus der transcendentalen Logik.

Die letztere enthält: 1. die Begriffe, und 2. die Grundsätze der reinen Vernunft.

I. Transcendentale Elementarlehre.

1. Transcendentale Aesthetik.

Die Aesthetik entspricht der Lehre vom sinnlichen, die transcendentale Aesthetik der Lehre vom übersinnlichen Bewusstsein. Erstere wird als bekannt vorausgesetzt, letztere an der Vorstellung von Raum und Zeit beispielsweise erörtert.

Es gibt Anschauungen *a posteriori*, und Anschauungen *a priori*; jene sind Verstandesbestimmungen, welchen ein Gegenstand, diese dagegen Bestimmungen der Vernunft, welchen unmittelbar kein Gegenstand zu Grunde liegt; jene Vorstellungen, diese Begriffe. Zur letzten Art von Anschauungen gleichsam als Muster derselben, gehören die von Raum und Zeit, die einzig zwei reinen Formen sinnlicher Anschauung apriorischer Erkenntniss. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden, sondern eine nothwendige Vorstellung *a priori*, die allen

äusseren Anschauungen zu Grunde liegt." Und sei dem Raume auch empirische Realität „in Ansehung aller möglichen äusseren Erfahrung" nicht abzusprechen, so bestehe doch die Wahrheit desselben in seiner transcendentalen Idealität, in seinem Begriffe, welcher für seine Realität im Gemüthe ursprünglich bereit liegt. Derselbe Unterschied gelte von der Zeit, je nachdem sie bloss vorgestellt oder begriffen wird. Ueberhaupt könne weder durch Wahrnehmung noch durch Vorstellung das Ansich der Dinge erkannt, vielmehr müsse über die wahrgenommenen und vorgestellten Dinge nachgedacht werden, um ihr Wesen zu begreifen. Was es aber abgesehen von aller Receptivität unserer Sinnlichkeit mit den Dingen an sich für eine Bewandtniss habe, das bleibe uns auch *a priori* gänzlich unbekannt.

Die Apriorität Kants besteht hier darin, dass er sich geradezu auf den Standpunkt der Uebersinnlichkeit stellt und denselben für sich der Sinnlichkeit gegenüber zur Geltung bringt. Die Unabhängigkeit der Uebersinnlichkeit von der Sinnlichkeit, gegenüber der bleibenden Abhängigkeit dieser von jener, das ist eben mehr die Forderung als das Ergebniss der Aesthetik.

2. Transcendentale Logik.

Kant unterscheidet eine allgemeine und eine besondere Logik, ohne gerade auf diese Eintheilung grossen Werth zu legen, da die besondere Logik, über Gegenstände richtig zu denken, nur als Werkzeug von einer oder der anderen Wissenschaft benützt wird, somit noch keine Denklehre herbeiführt. Als eigentliche Haupteintheilung gilt ihm die Eintheilung in die allgemeine (formale) und transcendentale. Jene, ob rein oder angewandt, enthält die allgemeinen Regeln des Denkens, unangesehen der Gegenstände, worauf sie schliesslich gerichtet ist, und hat es mit lauter Begriffen *a priori* zu thun — nur dass die reine die Begriffe bloss für sich gebraucht, die angewandte hingegen zwar nicht den Gegenständen, aber doch ihrer Wahrnehmung und Vorstellung zugewendet ist, insofern daher in einer Reinigung des gemeinen Verstandes (des Bewusstseins) besteht — während die transcendentale auf die Möglichkeit des apriorischen Denkens ausgeht und dieses durch seine aposteriorische Anwendung beweist. In der Erwartung nun, dass es vielleicht Begriffe geben könne,

welche sich *a priori* auf Handlungen des Denkens beziehen, wird die Idee einer Wissenschaft der reinen Verstandes- und Vernunfterkenntniss behauptet und letztere als transcendentale Logik bestimmt.

Sowohl in der allgemeinen als auch in der transcendentalen Logik tritt aber ein analytischer und ein dialektischer Theil hervor. Die Analytik der allgemeinen Logik ist die Auflösung des Verstandes und der Vernunft in ihre Elemente; die Dialektik hingegen die Begründung und Prüfung dieser Elemente, sofern dieselben zur anderweitigen Beurtheilung, aber nicht zur eigenen Hervorbringung benutzt werden — denn diese ist blosser Schein und nur jene wirklich synthetisch. Auch die Analytik der transcendentalen Logik trägt wie jene der allgemeinen wieder die reinen Elemente, aber auch die Principien des Verstandes und der Vernunft vor; auch ihre Dialektik enthält die Kritik des dialektischen Scheines, sofern die reinen Verstandesbegriffe, ohne Anwendung auf Erfahrung nur auf sich selbst bezogen werden, aber auch die Kritik des Verstandes und der Vernunft in Anwendung ihres hyperphysischen Gebrauches.

a. Die transcendentale Analytik besteht somit: *α.* aus der Analytik der Begriffe, und *β.* aus der Analytik der Grundsätze (Urtheile).

α. Analytik der Begriffe.

Der Leitfaden der Entwickelung aller Verstandesbegriffe ist der Verstand selbst, er das Princip, das allen Begriffen Einheit und Zusammenhang gibt. Der Verstand aber sammt seinen Begriffen wird begründet durch die Spontaneität des Denkens, des Urtheilens, worin das Vermögen des Verstandes besteht. Die Begriffe stammen also aus dem Denken her, welches auf vier, nach ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität unterschiedenen Arten von Urtheilen zurückgeführt wird, die in einem bestimmten Verhältnisse zu einander stehen und es schon durch ihre äusserliche Darstellung bemerkbar machen.

Die allgemeine Logik lässt sich die Vorstellungen anderwärts her, woher es auch sei, geben und verwandelt dieselben im Begriffe; der transcendentalen dagegen gehören die Vor-

stellungen des Raumes und der Zeit selbst an, unter welchen sie Vorstellungen von Gegenständen empfängt und die somit die Begriffe der Gegenstände afficiren müssen. Vorstellungen werden aber unter einen Begriff gebracht durch die Synthese von Vorstellungen; die Synthese ist die Begriffsbildung und es gibt so viele Begriffe, als es Urtheile gibt. Die Kategorientafel, die Tafel der Stammbegriffe, entspricht der Tafel der Urtheile.

Nebst dieser empirischen Deduction der Begriffe durch Synthese von Vorstellungen gibt es aber noch *a priori* deducirte Begriffe, die sich hinterher auf Erfahrung beziehen, und zwar: die *a priori* deducirten Begriffe der Sinnlichkeit, die des Raumes und der Zeit, und die *a priori* deducirten Kategorien, als reine Verstandesbegriffe. Beider Deduction ist transcendental. Indessen, obgleich das Princip der Möglichkeit dieser Begriffe der Erfahrung nicht zusteht, so ist sie doch die Gelegenheitsursache derselben, bei welcher Gelegenheit die reinen Begriffe mit der Erfahrung zugleich, also nicht aus der Erfahrung, sondern aus dem inneren Quell des reinen Denkens hervorspringen.

Das Denken deducirt somit seine Begriffe, damit aber unmittelbar sich selbst, spontan durch den Gebrauch in der Erfahrung, die im Grunde erst dadurch dem Begriffe nach möglich wird, dass sie gedacht wird. Die Erfahrung ist dem Denken unterworfen, das „Ich denke" muss alle meine Vorstellung begleiten können, obgleich andererseits das Denken nicht ein Gegenstand der Erfahrung und in dieser Beziehung rein von ihr ist. Wie aber das „Ich denke" die Vorstellung begleitet, so wird das Denken wieder vom Ich begleitet, von der transcendentalen Einheit das Selbstbewusstseins, die von nichts mehr begleitet wird. In der That müsste so das Denken dem Selbstbewusstsein gegenständlich sein, das unmittelbar selbstständig und selbstthätig ist und bleibt, überdies sich bewusst ist, dass es ist.

Die Analyse der Begriffe weist aber auf eine Analyse des Denkens hin.

β. Analytik der Grundsätze.

Die transcendentale Analyse der Grundsätze ist nicht sowohl eine Analyse fertiger Urtheile als bestimmter Denk-

formen, sondern eine Analyse der Gesetze, welchen gemäss geurtheilt wird, eine Analyse der Denkgesetze als eines Kanon für die Urtheilskraft. Erst indem das Denken sich erscheint, ohne objectiv giltig zu sein, wird es Gegenstand einer Logik des Scheines, die eben transcendentale Dialektik ist.

Zunächst sind die Denkgesetze das gegebene Thema, welches analysirt wird.

Die Lehre vom Urtheil zerfällt in die Aufstellung eines Thema des reinen Verstandes, des Denkens, unter dessen Bedingung Begriffe auf Sinnlichkeit angewendet werden können, sodann aber in die Grundsätze des reinen Verstandes, d. h. in die synthetischen Urtheile, welche aus jenen Begriffen fliessen.

Was den ersten Theil betrifft, so können Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung nicht unmittelbar angewendet werden, denn diese beiden sind völlig ungleichartig, somit ohne Beziehung. Soll es aber gleichwohl geschehen, so muss es ein Drittes geben, das einerseits dem Begriffe und andererseits der Anschauung entspricht, einerseits intellectuell, andererseits sinnlich ausfällt. Ein solches transcendentales Schema sind die reinen Verstandesbegriffe von Raum und Zeit, welche zwischen der Sinnlichkeit und dem reinen Verstande, zwischen der Erfahrung und dem Denken stehen und gleichsam als Vertreter aller Vorstellungen das Schema des Begriffes auf sich nehmen.

Rücksichtlich des zweiten Theiles sind analytische und synthetische Urtheile zu unterscheiden. Für jene ist der Satz des Widerspruches der oberste Grundsatz, d. h. die unmittelbare Analyse fertiger Begriffe; für diese die Synthese von Vorstellungen zu Begriffen, welche eben nur mittels fertiger Grundsätze auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden.

Die Entwickelung der Möglichkeit synthetischer Urtheile ist das wichtigste Geschäft der transcendentalen Logik; denn nach Vollendung desselben kann der Umfang und die Grenze des reinen Verstandes vollkommen bestimmt werden.

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind in einer Tafel auf einander bezogen dargestellt:

1.
Axiom
der Anschauung,

2.
Anticipation
der Wahrnehmung,

3.
Analogien
der Erfahrung,

4.
Postulate
des empirischen Denkens überhaupt;

d. h. der Grundsatz, durch die Voraussetzung bedingt und durch den Gleichheitssatz erweitert, ist ein Postulat des Schlusssatzes, und zwischen die sinnliche Anschauung und das Denken sind die Wahrnehmung und Erfahrung, dem Schema der Vorstellung entsprechend, als Mittelglieder eingeschoben.

Die Grundsätze werden sodann erfahrungsgemäss des Weiteren auseinandergesetzt; einen transcendentalen Gebrauch von denselben gibt es nicht.

b) Transcendentale Dialektik.

Die transcendentale Dialektik des reinen Verstandes ist zwar nicht gänzlich über den empirischen Gebrauch des Begriffes hinaus, denn dann wäre sie transcendent, blosser Schein, durch die Anwendung auf Erfahrung widerlegt; allein sie übersteigt doch die Erfahrung und setzt für sich Grundsätze heraus, die subjectiv genommen nothwendige Geltung haben, als objectiv giltig unterschoben aber eine unvermeidliche, jeder Zeit der Berichtigung und Bestätigung bedürftige Illusion bedingen. Das reine Denken hat in sich keine Sicherheit; erst die Erprobung an der Sinnlichkeit gewährt ihm möglicherweise eine solche.

Hebt doch alle Erkenntniss von den Sinnen an, geht von da zu dem aus der Sinnlichkeit entstandenen und darauf bezogenen Verstand und endigt bei der Vernunft, welche wohl den Verstand, niemals aber die Erfahrung unmittelbar bearbeitet, somit auch diese allein nie der höchsten Einheit des Denkens unterwirft. Von der Vernunft selbst gibt es aber, wie vom Verstande, eine Anwendung ihrer fertigen Begriffe, nur dass sich zugleich der Ursprung gewisser Begriffe und Principien in ihr vorfindet, die weder von der Sinnlichkeit noch vom Verstande entlehnt sind. Die Vernunftbegriffe dienen eben zum Begreifen (des Verstandes), wie Verstandes-

begriffe zum Verstehen (der Sinnlichkeit); sie sind erschlossene Begriffe, einerseits Vernunftschlüssen entspringen, andererseits den Stoff zu weiteren Schlüssen enthaltend; sie sind Ideen, die niemals geradezu mit den Gegenständen, sondern nur mit dem Verstandesgebrauche congruiren.

Als solche Schlüsse der Vernunft werden auch die Paralogismen und Antinomien vorgetragen, durch deren Auseinandersetzung und beispielweise Erläuterung die Vernunft ihre Begriffe und damit zugleich ihr Denken kritisirt, schliesslich aber doch dem innern Widerspruch, „ihrem Ehrentode", nicht entgeht, da sie selbst das Ideal, wie transcendental es immerhin sein möge, dennoch dem Verstandesgebrauche anpassen muss.

II. Transcendentale Methodenlehre.

Die transcendentale Methodenlehre enthält die Disciplin und der Kanon der reinen Vernunft als eines vollständigen Systems, also nicht nur die Darlegung der Art und Weise, welche von der Vernunft befolgt wird, sondern auch die Anleitung, Umfang und Ziel derselben zu bestimmen.

Es gibt aber zwei Arten von Vernunftserkenntniss: die philosophische, die Erkenntniss aus reinen Begriffen, und die der theoretischen Wissenschaften, fertige Begriffe in Anwendung auf Erfahrung zu construiren. Jene ist eine Synthese von Begriffen; diese eine Analyse der Begriffe am Inhalt der Erfahrung.

Das Ergebniss aller methodischen Vernunfterkenntniss in Betracht ihrer Darlegung durch Hypothesen, Axiome und Definitionen gibt die Gewissheit, dass der Vernunft schliesslich nicht das Gegentheil von dem bewiesen werden könne, woran sie endgiltig festhält, obgleich sie selbst es nicht zu beweisen vermag. Alle Zweifel entscheidet aber jeder Zeit eine gewissenhafte, ehrliche Vernunftkritik, die freilich demüthig gestehen muss, von einem letzten Regulativ, von einem Kanon der Vernunft nichts zu wissen, um sich durch Anwendung ihrer Disciplin als praktische Vernunft beweisen zu können.

Der letzte Zweck des Gebrauches der reinen Vernunft liege somit ausserhalb derselben; ebenso sei der Gottesbegriff zum Wissen gar nicht nöthig, obgleich er ein dringendes Po-

stulat der praktischen Vernunft, somit auch eine Verbindlichkeit für sie bleibt. —

Das ist der wesentliche Inhalt der Kritik der reinen Vernunft, vielleicht des genialsten Werkes, welches die Wissenschaft besitzt, sofern Tiefe des Geistes gepaart mit unbefangenem Sichgehenlassen, dem das Schwerste wie von selbst gelingt, als Zeichen des Genies gelten.*)

Grund und Wesen der Kritik wurzelt in einem dem reinen, von Erfahrung und Erkenntniss abgezogenen, für sich gewordenen Denken zugewendeten Wissen. Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Wie ist Denken abgesehen von aller Erfahrung und Erkenntniss möglich, wie Denken zu wissen? Das ist die zu lösende Aufgabe der reinen Vernunft. Der Unterschied des Descartes'schen: *cogito ergo sum*, worin das Vorhandensein des Denkens als eine unzweifelhafte Thatsache des Bewusstseins sich einführt, und der Kant'schen Frage nach der Möglichkeit, nach dem Ursprung und der Vermittelung des Denkens, liegt auf der Hand. Es ist ein ganz neuer Standpunkt: es ist eine ganz neue Art und Weise zu denken und zu sprechen; es sind auch Ziel und Umfang der Wissenschaft wesentlich neu.

Dadurch aber, dass Kant deutsch schreibt, wird es ihm überhaupt erst möglich, die stumpf gewordene Begriffsform wieder aufzufrischen. Denn weder der griechischen noch der lateinischen Sprache ist es möglich, Bestimmungen und Unterschiede der Begriffe, welche das Wissen fordert, in durchgreifender Art und Weise sicherzustellen. Einerseits muss da gar oft ein und derselbe Ausdruck unterschiedlichen Inhalt vertreten, andererseits sind selbst verschiedenartigste Bestimmungen nicht im Stande, die scheinbare Gleichheit des zugewiesenen Inhalts zu überwinden, während sich die deutsche Sprache nicht nur einem erweiterten, ihr von Aussen zugekommenen Vorstellungs- und Begriffskreise als Dolmetsch zu dienen, sondern auch tiefer als jede andere Sprache der Gegenwart

---

*) Eine ausführlichere Darstellung der Kant'schen Philosophie enthält meine Schrift: „Kant's Kritik der reinen Vernunft und die Hegel'sche Logik in ihrer Bedeutung für die Begriffswissenschaft." Auch behufs der Ergänzung der nachfolgenden Besprechung der Hegel'schen Philosophie verweise ich auf dieses Buch.

in die zersetzenden Wendungen und Wandlungen des wissenschaftlich entwickelten Geistes einzudringen vollständig befähigt erweist. Die deutsche Sprache ist eben die Sprache der Philosophie geworden. Scharf geschiedene und abgegrenzte, dennoch aber aufeinander bezogene und untereinander vermittelte Bestimmungen, wie solche bei Kant vorgefunden werden, z. B. die zu einander gehörigen und doch als selbstständig behaupteten Bestimmungen der Empfindung, Wahrnehmung und Erfahrung, der Vorstellung, des Gedankens und des Begriffes, des Verstandes, der Vernunft und des Geistes, u. s. w. sind eben Begriffsauseinandersetzungen deutschen Geistes und deutscher Sprache.

Gleichwohl tritt das Wissen zunächst nur wie unter der Hand und zufällig, ja so zu sagen gegen die Absicht der Kritik hervor. Kant ist das Wissen, aber er weiss es nicht, geschweige dass er einen Begriff davon hätte, wie er denn die Begriffsbestimmung zwar der Vorstellung gegenüberstellt, ihren Inhalt aber noch unvermittelt aufnimmt. Zudem leidet die Kritik unläugbar an den Mängeln und Fehlern, welchen in der Regel kein wissenschaftliches Streben entgeht, das bahnbrechend einen eigenen Standpunkt sich erringen will. Wie jede neu hervortretende Richtung schroff und unversöhnlich derjenigen gegenüber steht, von welcher sie sich losmacht; so kann auch der Kritik der reinen Vernunft der Vorwurf nicht erspart werden, die Apriorität des Denkens auf Unkosten der Aposteriorität, auf Unkosten ihres Zusammenhanges mit dem Bewusstseinsinhalt geltend zu machen. Wohl geht Kant von der Erfahrung aus und kehrt wieder zur Erfahrung zurück, indem er an ihr die Vernunft erprobt wissen will. Aber nicht genug, dass er ihr im Bereiche der reinen Vernunft keinen Platz einräumt, dass er weit davon entfernt ist, die reine Vernunft ihrer unmittelbaren Beurtheilung zu unterwerfen, soll das apriorische, von Haus aus rein an und für sich zustandegekommene Denken auch jedem mittelbaren Zusammenhang mit der Erfahrung fern bleiben. Gerade aber weil die Kritik die Einsicht einer durchgreifenden Vermittelung des Denkens und des Bewusstseins vermissen lässt, gerade desshalb ist es ihr nicht möglich dem Denken gegenüber sich zum Begriffe zu bringen, gerade desshalb sieht sie sich gezwungen, die Möglichkeit dieser Ueberschreitung des Denkens, welche sich doch unmittelbar

verwirklicht, im Begriff zu läugnen. Ueberdies hat die Kritik wohl die Unbefangenheit, sie hat aber keineswegs die Unwissenschaftlichkeit des Denkens und Sprechens zur Genüge überwunden. Man muss auseinanderliegende Gedanken zusammenzunehmen und unvermittelte in einem Dritten geeint aufzuweisen, man muss der mitunter zweideutigen, ja geradezu schiefen Redeweise den tiefsinnigen Gedanken zu unterlegen wissen, um dem Begriffe gerecht, um des scheinbaren Widerspruches Meister zu werden.

Uebrigens ist sich Kant der Unzulänglichkeit der von ihm erklommenen Wissensstufe, „um die menschliche Vernunft zur vollen Befriedigung ihrer Wissbegierde zu bringen," wohl bewusst, wie denn überhaupt die Bescheidenheit in der Werthschätzung seiner selbst, insbesondere aber die Demuth, mit welcher er einer weiteren, seinen Standpunkt überschreitenden Wissensentwicklung entgegensieht, den Schülern des grossen Meisters hätte zum Muster dienen können. Standpunkt und Ziel wird aber der Wissenschaft wohl auf Jahrhunderte hinaus durch Kants Meisterwerk vorgezeichnet bleiben: als Standpunkt der Begriff des Wissens; als Ziel die Idealität der Wissenschaft. —

Tritt nun, unbekümmert um Mittel und Wege, die Feststellung des in schwankenden Umrissen vorschwebenden Zieles als die zunächst zu lösende Aufgabe sofort in den Vordergrund; so liegt die Erklärung hierfür einmal in dem gewährten Einblick des soeben gewonnenen Standpunktes, welcher die Geister unwiderstehlich mit sich fortreisst, aber auch, und vielmehr noch, in der Ungewissheit des Zieles, welches als Wissensinhalt so gut noch wie namenlos dasteht.

Mit Rücksicht auf das Descartes'sche „*cogito ergo sum*," das Kant'sche „Ich denke," welches alle Vorstellungen begleiten soll, mit dem „Ich bin" auseinanderzusetzen; das Ich dem Ist, das Bewusstsein dem Sein, aber auch dem aus ihm hervorgegangenen Denken entgegenzusetzen und dieses Ich als Wissen zu bestimmen — diese Namhaftmachung und die damit zusammenhängende unmittelbare Wissensentwicklung ist die That *Fichte's*. Im Grunde erscheint das Ich freilich wieder nur als Bewusstsein, obgleich als gedankenvolles und wissenschaftlich bestimmtes Selbstbewusstsein. Denn indem das Ich denkt, ist es wohl seiner als des Denkenden bewusst, es

weiss auch hinterher das, was es gedacht hat, ja es ahnt vielleicht die Möglichkeit, wie es zum Denken kommt; allein weder begreift es den innigen Zusammenhang des Bewusstseins und Denkens, noch den des Denkens mit dem Wissen, ja es versteht die Frage nach dem Ursprung, nach der Vermittelung und nach dem Abschluss seiner selbst nicht einmal recht aufzuwerfen. Gleichwohl bringt es sich Fichte ganz entschieden zum Bewusstsein, dass die Wissenschaft aus den zerstreuten Gesichtskreisen der Kritik zu einem befriedigenden Ueberblick und zu einem in sich gegliederten Abschluss vordringen, dass sie den Standpunkt des obenhin vermittelten Bewusstseins und Denkens überschreiten, Grund und Wesen ihrer Thätigkeit in einer einheitlichen Begriffsbestimmung vermitteln müsse. Diesen bereits von Kant an die Spitze alles Wissens gestellten Begriff nun dachte sich Fichte als das Ich. Wie aber dieser seinem Inhalte nach noch unbekannte Begriff analysirt werden könne, wie daraus die zusammengerafften Kategorien abzuleiten sein möchten, das war ihm eben die Frage.

„Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satz ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugibt." Dieser Satz, dieses Urtheil lautet: a ist a, Ich ist Ich. In diesem Substrate des Ichs ist es aber diesem zunächst um den Begriff des Ist zu thun, um das Sein, als um das bewusstlose, vorausgesetzte Substrat seines Denkens. Sodann erst handele es sich darum, was das Ich sei. Das nun, was es nicht ist, das Nicht-Ich, das sei eben das Sein, im Zusammenhange damit aber das Bewusstsein, welches nicht nur den Anfang, sondern denkthätig und wissenschaftlich auch das Ende alles Wissens ausmacht. Das Ich erscheint so als die Einheit unterschiedener, aus sich herausgesetzter Theile, es erscheint nicht sowohl als der Grund-, sondern als der Schlussbegriff der Wissenschaft, welcher allen Inhalt des Bewusstseins und Denkens unmittelbar in sich enthalten weiss und denselben aus sich und durch sich selbst heraussetzt. Das Ich greift in den Sack und zieht irgend einen unbedingt giltigen Satz hervor. Es könnte auch einen andern herausholen; denn es will nur beweisen, dass es etwas schlechthin zu setzen vermag. Doch hat der Satz: a ist a, Ich ist Ich, seine Vorzüge. Erstens setzt er nichts heraus, setzt nur das

heraus, was bereits unmittelbar gesetzt ist, er kann somit von Jedermann leicht zugegeben werden; für's Zweite setzt er gleichsam unter der Hand doch eine sehr wichtige Bestimmung des Ich heraus, nämlich die, dass es ist. Mit dem unmittelbaren Begriffe des Ich wird sofort der des Seins, ebenso der des Bewusstseins und Denkens, endlich in Betreff seiner Auseinandersetzung der Begriff des Satzes, des Setzenden und des Gesetzten, der Begriff der Gleichheit und des Unterschiedes vorausgesetzt. Es wird somit gerade genug vorausgesetzt.

Der zweite Satz: Ich ist nicht Nicht-Ich, ist eine nichtssagende Durchgangsformel, eine blosse Formalität, sofern das Nicht-Ich für sich unbestimmt bleibt.

Als der wichtigste ergibt sich der dritte, Thesis und Antithesis abschliessende Satz, die Synthesis: Ich ist Ich und Nicht-Ich. „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind, beide durch das Ich und im Ich, gesetzt, als durcheinander gegenseitig beschränkbar." Das Ich wird mit dem Nicht-Ich auseinandergesetzt durch ein Drittes, das aber wieder nur Ich ist. Zwar wird dieses als das unbeschränkte, jenes als das beschränkte gesetzt; aber im unendlichen Ich tritt dieselbe Schwierigkeit hervor, dessen Inhalt zu bestimmen, wie im endlichen. Das Ich will den Gegensatz des Seins und Denkens überwinden, es will ihn als vermittelnde Einheit begreifen; aber es weiss es eben nicht anzufangen, wie es überhaupt begriffsgemäss nichts weiss, obgleich es die Stelle des Wissens vertritt.

Als Grund und Wesen der Fichte'schen Wissenschaftslehre führt sich so der ohne vorhergegangene Auseinandersetzung hingestellte, auf unmittelbar vorausgesetzte Begriffe gestützte Grundsatz ein, eigentlich der ohne alles Urtheil zum Schlusse gekommene, somit blosse, von eigenem Inhalte entblösste Begriff, der, um nicht geradezu leer zu bleiben, von Aussen her den Inhalt aufnimmt. Ebenso erscheint ihre Art und Weise als die ungeduldige Hast des Denkens, welche mit einem Sprunge am Ziele stehen und hinterher den Weg abmessen möchte, in der That sich aber als die Pendelbewegung des Ich vom Sein zum Denken und „umgekehrt" von diesem wieder zu jenem herausstellt. Einerseits ein Fortschritt der Wissenschaft, da für die Kant'sche Kritik zwar

nicht der volle Begriff des Wissens, aber doch eine Begriffsbestimmung desselben gefordert wird, beurkundet sie andererseits einen Rückschritt, sofern das über dem Denken stehende Ich den Standpunkt des Bewusstseins zu dem seinigen macht und von diesem aus das Denken begreifen will. Ueberdiess ist es dem Ich nicht mehr um das Bewusstsein und Denken selbst, nicht mehr um den Begriff an und für sich zu thun, sondern um einen oder den andern Inhaltsantheil des Bewusstseins und Denkens, daher auch nur um einzelne Begriffe.

Das ist in der That ein grosser Unterschied des Zieles und Zweckes gegenüber der auf das Werden des Bewusstseins und Denkens, gegenüber der auf die mögliche Apriorität des letzteren gerichteten Kritik der Vernunft! —

Mit Fichte auf gleichem Boden steht *Schelling*. Das Ich wird sofort als die unmittelbare Einheit des Seins und des Denkens und damit als das Absolute vorausgesetzt, in Betreff einer streng wissenschaftlichen Begriffsentwickelung aber so gut wie nichts geleistet, obgleich gerade der erweiterte Gesichtskreis, von dem aus die höchsten Lebensfragen im manichfaltigsten Zusammenhange besprochen werden, das Uebel einer verschwommenen Begriffsbestimmung recht fühlbar macht. Ist die zündende Frage einmal aufgeworfen, so ist damit Alles gethan; ihre Lösung, trotz der Besprechung vom Hundertsten in's Tausendste, macht uns am Ende um nichts weiser, als wir es möglicherweise schon in allem Anfang sind. —

Gegen diese Ueberhebung der Wissenschaft, welche die von Kant schüchtern zugegebene Möglichkeit eines rein geistigen Standpunktes zu ihrem unbedingten Ausgangs- und Vermittlungspunkte macht, erhebt *Herbart* entschiedene Einsprache. Nur durch eine allmählige, vom Gegebenen ausgehende und darauf wieder zurückführende Entwickelung könne das Ziel der Wissenschaft, die Reflexion des Denkens erreicht werden, von welcher freilich, sowohl was den Ursprung als auch was den Abschluss betrifft, an und für sich zweifellos nichts zu wissen sei. Wie einerseits das Sein, so bleibt andererseits auch das Denken unmittelbar vorausgesetzt. Indem aber dieses auf jenes sich bezieht und das Denken die betreffenden Wahrnehmungen und Vorstellungen in Begriffen sich zurecht-

legt, entstehe Metaphysik; dagegen indem das Denken den Inhalt des Bewusstseins sich begreiflich macht, Psychologie. Im Ganzen genommen wird die Philosophie als Bearbeitung der von der Erfahrung gegebenen Begriffe bestimmt, da diese, widersprechend wie sie sind, doch nicht das Einemal wie das Anderemal gedacht werden können. Erst mit der Reflexion auf diese Begriffe komme Philosophie zu Stande.

Wie Fichte und Schelling geht aber auch Herbart vom Ich, als der unmittelbaren Gewissheit des Denkens aus, nur will er es nicht an und für sich, sondern an einem Andern zum Inhalt bringen. Dass er mehr als seine Vorgänger auf die aposteriorische Vermittelung des Kant'schen Standpunktes Gewicht legt, daran thut er Recht; allein wenn er die von aller unmittelbaren Beziehung auf die Aposteriorität gereinigte Apriorität desselben ohneweiters aufgibt, so ist es gerade dieser Punkt, welcher seine Philosophie, an der Kant'schen gemessen, zu einem Anachronismus macht. Nach Kant'scher Begriffsbestimmung beherrscht denn auch in der That eine als dogmatisch zurückgewiesene Denkthätigkeit die Herbart'sche Metaphysik. Die Begriffe werden aus der Erfahrung geschöpft und durch anderweitig fix und fertig hereingenommene Begriffe ergänzt; dass sie aber folgerichtig, vor Allem in dem Verhältnisse von Grund und Folge, untereinander gedacht sind, darin besteht eben die Methode der Beziehungen, wodurch ihr Widerspruch lösbar sein soll. Die Vermittelung der Begriffe geht eben von einem zufälligen Zusammensein aus, die Lösung des Widerspruches besteht aber in dem gesteigerten Widerspruch nach einer oder der andern Seite hin; sie ist seine Begründung und Rechtfertigung, indem derselbe nur scheinbar überwunden, im Grunde daher aller einheitliche Zusammenhang geläugnet wird. Ebenso bleibt die Psychologie nach einem wie nach dem anderen Endpunkte hin unvermittelt: sie fängt einerseits geradezu mit Vorstellungen an, bestimmt sie unbefangen als Kräfte und setzt diese in Thätigkeit, ganz unbekümmert um den näheren Zusammenhang und ihre Begründung durch Wahrnehmung und Empfindung; sie kommt andererseits eben so wenig über die Vorstellung hinaus, sofern sie weder von der Entwickelung des Gedankens, noch von der Begriffsbildung einen Begriff hat. Daher ihr auch begrifflose, mit der Sinnlichkeit verknüpfte Bestim-

mungen der Mathematik und Mechanik als letzter Beweis gelten.

Durch den übertriebenen Widerspruch gegen den Idealismus steht die Herbart'sche Philosophie sich selbst im Lichte. —

Die Aufgabe Kants, den Begriff des Denkens zum Gegenstande der Wissenschaft zu machen, kommt aber so, einerseits durch die für unbedingt sich haltende Apriorität des Denkens, andererseits durch seine auf Erfahrung und Erkenntniss endgiltig zurückgeführte Aposteriorität abhanden. Gleichwohl wird der Standpunkt des Wissens überall festgehalten.

β. Art und Weise des Wissens.

Obgleich die Kritik d. r. V. eine die Analyse und Synthese einigende, genetische Methode befolgt, lässt sie doch nirgends eine entschiedene Begriffsbestimmung dieser ihrer Entwickelungsweise hervortreten.

Ebenso enthält die Fichte'sche Wissenschaftslehre in der Aufstellung von Thesis, Antithesis und Synthesis die Grundzüge ihrer Bewegung, ohne sie doch zum Gesetze zu erheben und im Besondern durchzuführen.

Die Wissenschaft in Zucht und Zügel zu nehmen, ihr dadurch eine neue Gestalt zu geben, darin besteht das Verdienst *Hegels.*

Es war für die Hegel'sche Philosophie verhängnissvoll, dass sie sich dem Fichte-Schelling'schen Standpunkte anschloss, ohne auf die durch die Kritik d. r. V. dargelegte Begründung und Vermittelung dieses Standpunktes mit aller Schärfe einzugehen. Kant wird von Hegel etwas über die Achsel angesehen, und diese Unterschätzung des grossen Meisters hat sich an dem Schüler gerächt. Denn Hegel überwindet wohl die vermeintlich unbedingte Unmittelbarkeit des Fichte-Schelling'schen Ichs, es gelingt ihm die unterschiedlich bedingte Entwickelungsweise und damit das allmählige Herauswachsen seines Begriffes, seines Inhaltes und seiner besondern Ausdrucksweise nachzuweisen; allein dass es ihm vergönnt wäre, das voreilige und vorzeitige Sichhineindrängen des seiner vollen wissenschaftlichen Bildung unmittelbar be-

wussten Ichs von den eben erst zum Begriffe kommenden Entwickelungsstufen abzuhalten und so, das eigene Ich verläugnend, dem jeweiligen Ich der besonderen Wissensbethätigung das Wort zu gestatten, diese einzig und allein einer begriffsgemässen Darstellung entsprechende Art und Weise kann man von seiner Darlegung der Wissenschaft nicht unbedingt behaupten.

Begriffsgemäss zerfällt die Hegel'sche Philosophie in drei unter einander zusammenhängende Theile: in die Naturphilosophie; in die Philosophie des Geistes, welche die Logik und einen Theil der Phänomenologie umfasst; endlich in die Lebensphilosophie, der theilweise der Inhalt der Phänomenologie des Geistes, insbesonders aber Rechts- und Religionsphilosophie, Aesthetik und Philosophie der Geschichte zugehören.

Nur die Phänomenologie des Geistes und die Logik kommen hier in Betracht.

Erstere ist nicht bloss die Grundlage, sie ist vielmehr der allgemeine Inbegriff der Hegel'schen Philosophie: der Geist erscheint als sein Anderes, als Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Vernunft; er verwirklicht sich sodann im Ausleben von Sittlichkeit und Recht; er kommt zuletzt in der Religion als Wissen vom Absoluten, aber auch als absolutes Wissen mit sich zum Abschlusse.

In der berühmten Vorrede zur Phänomenologie wird der Begriff des wissenschaftlichen Erkennens, der Begriff des Wissens auseinandergesetzt.

„Die wahre Gestalt der Wahrheit ist die Wissenschaft, und der Begriff ist das Element ihrer Existenz. Es kömmt aber alles darauf an, die Wahrheit nicht als träge Substanz, weder als blosses Sein für das Wissen, noch als die Unmittelbarkeit des Wissens, sondern ebensosehr als thätiges Subject aufzufassen und auszudrücken. Die lebendige Substanz ist nur, insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittelung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine, einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgiltigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit, nicht eine ursprüngliche Einheit als solche ist das Wahre."

In diesem obersten Grundsatze der Hegelschen Dialektik, in dieser durch die Verneinung hindurchgegangenen Vermittelung — A ist nicht Nicht-A, sondern ist A — findet sich sofort sowohl das Berechtigte als auch das Schiefe ihrer Wissensweise. Denn ist es auch richtig, dass der Begriff keinen vorgefundenen, festgewordenen Gegenstand, in welchen das Wissen willkürlich hineingetragen werden könnte, sondern die selbstthätige, Ausdruck und Inhalt vermittelnde Wissensstufe ausmacht; ist es ebenso unzweifelhaft, dass der Begriff nicht als das Eine, sondern als Einheit besteht, welche sich entzweiend und ihren Inhalt heraussetzend gegenüber den ihr zugehörigen Theilen als das Ganze sich erhält: so kommt es andererseits doch, um den vollen Inhalt des Begriffes herauszusetzen, auf die Art und Weise an, wie sich die angeführte Entzweiung vollzieht, welchen Antheil der Begriffsauseinandersetzung Hegel wo nicht geradezu falsch, so doch ungenügend bestimmt. Denn muss man auch zugeben, dass, um zum eigentlichen Inhalte des fraglichen Begriffs zu kommen, dieser sich mit anderweitigen bereits inhaltlich entwickelten Begriffen auseinander zu setzen habe; muss man dem Wissen gestatten, anstatt der verzwickten nichtssagenden Doppelverneinung, A ist nicht Nicht-A, sich der begriffsgemässen Verneinungsbestimmung, A ist nicht B, nicht C u. s. f. zu bedienen: so kann doch das Wissen auf diesem Entwickelungspunkte nicht stehen bleiben. Auch setzt Hegel in der That mit dem verneinenden fast immer einen den Begriff als bejahend bestimmenden Inhaltsantheil und sagt z. B.: A ist nicht B, sondern ist a, und indem er die Satztheile umsetzt: A ist a und nicht B. Dass er aber den einen Inhaltsantheil des Begriffes in seiner verneinenden Bestimmung bestehen lässt, dass er nicht zu sagen weiss: A ist a und z, gerade dieses sein aus dem Begriffe einseitig herausgesetzte Urtheil liess seine Philosophie der letzten Weihe wissenschaftlicher Darstellung nicht theilhaftig werden. Zudem ergibt sich die Doppelverneinung als ein müssiges Kunststück, die einfache Bejahung verschroben auszudrücken; höchstens dass sie als ein vorübergehender Durchgangspunkt geltend gemacht werden könnte, um der Verneinung ihre Unzulänglichkeit vorzuhalten, sofern sie die Stelle der Bejahung ohneweiters einzunehmen gedenkt. Auch hält Hegel an der Form verneinender Begriffsbestimmung

keineswegs unbedingt fest; er selbst sagt: A ist a und A, d. h. das Ganze ist der Theil und das Ganze, selbstverständlich jenes Ganze, welches noch übrig bleibt, nachdem der eine Theil davon abgezogen wurde.

„Das Wahre ist das Ganze, das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich Resultat, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.“ Und darin liegt allerdings eine sehr wichtige Bestimmung, den im Urtheile auseinandergesetzten Begriff erst am Schlusse für voll anzuerkennen; nur ist desshalb das Wahre noch nicht schlechthin das Ganze, das Absolute wohl das Wahre, aber auch noch mehr als Wahrheit, auch Wirklichkeit, dagegen die Wahrheit keineswegs so geradezu dem wirklich Vorhandenen gemäss, geschweige denn dass es das Absolute selbst ausmacht.

„Die Vermittelung ist eben nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit.” Auch diese Begriffsbestimmung ergibt sich als einseitig. Denn möge die Vermittelung unmittelbar zwischen zwei Begriffen oder mittels eines Dritten vollzogen werden, immer muss sich die Gleichheit der aufeinander bezogenen Theile an den bereits an und für sich unterschiedenen hervorheben. Höchstens könnte man zugeben, im Falle innerhalb eines Dritten, ihres Ganzen, die Theile vermittelt werden, sodann den Unterschied im Hinblicke auf ihre Einheit fortzulassen, in dieser Beziehung also den einen Theil dem andern gleich zu setzen. Mehr aber nicht. Die Vermittelung ist wohl Sichselbstgleichheit, keineswegs aber bloss diese. Auch hat Hegel den Begriff der Vermittelung nur so verstanden: neben der Gleichheit den Unterschied selbstverständlich gelten zu lassen. Allein dann muss, wenn nicht der Unterschied ausdrücklich hervorgehoben, so doch die Bestimmung der Gleichheit in der Weise ausgedrückt werden, dass damit die Möglichkeit den verschwiegenen Unterschied zu denken erhalten, dass im ausdrücklich Gesagten für die selbstverständliche Meinung noch Raum übrig bleibt.

„Dass die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als Geist ausspricht — der erhabenste Begriff, und der der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Der Geist als Anundfürsichsein ist es erst für uns oder an sich, er ist die geistige Substanz.

Er muss dies auch für sich selbst, muss das Wissen von dem Geistigen und das Wissen von sich als dem Geiste sein, aber eben so unmittelbar als aufgehobener, in sich reflectirter Gegenstand. Er ist für sich nur für uns, insofern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; insofern er aber auch für sich selbst für sich ist, so ist dieses Selbsterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenständliche Element, worin er sein Dasein hat; und er ist auf diese Weise in seinem Dasein für sich selbst in sich reflectirter Gegenstand. Der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut. Das Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens ist es aber, was die Phänomenologie des Geistes darstellt."

Hegel steht mit Kant auf gleichem Boden; nicht um das fertige Wissen und seine festen Bestimmungen, sondern um die Möglichkeit, um das Werden desselben, nicht bloss um einzelne Vorstellungen, Gedanken und Begriffe, sondern um diese an und für sich ist es ihm zu thun. Das Wissen an und für sich zerfällt in zwei grosse Kreise, von Kant als Sinnlichkeit und Verstand, von Hegel als Bewusstsein und Geist unterschieden. Der Standpunkt des Bewusstseins ist, „von gegenständlichen Dingen im Gegensatze gegen sich selbst, und von sich selbst im Gegensatze gegen sie zu wissen;" der des Geistes dagegen, dass das Wissen, „indem es den Inhalt in seine eigene Innerlichkeit zurückgehen sieht, vielmehr sowohl versenkt in ihm, denn sie ist das immanente Selbst des Inhaltes, als zugleich in sich zurückgekehrt ist, denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein. So ist sie die List, die, der Thätigkeit sich zu enthalten scheinend, zusieht, wie sie sich selbst auflösendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist."

In der Einleitung wird sodann des Näheren der Geist als die „Umkehrung des Bewusstseins" bestimmt; das Bewusstsein, früher gegen das Dasein und gegen sich selbst gerichtet, wendet sich nunmehr gegen das Denken und vertritt so die Stelle des Wissens. Die Phänomenologie ist die Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins. „Die Erfahrung, welche das Bewusstsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze Reich der Wahrheit

des Geistes, so dass die Momente dieses Gestalten des Bewusstseins sind. Indem das Bewusstsein sodann zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, fällt es mit der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammen; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfasst, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen."

Den eigentlichen Inhalt der Phänomenologie setzt Hegel in den Begriffen des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins, der Vernunft und des Geistes, der Religion und des absoluten Wissens heraus.

Der Inhalt des Bewusstseins gibt den ersten Gegenstand des Wissens her, wobei aber sowohl das Bewusstwerden an den Dingen als auch das unmittelbare Wissen um das Bewusstsein vorausgesetzt wird. Das Begreifen frägt das Bewusstsein sofort über seine vermeintliche Wissenschaftlichkeit aus und macht ihm dialektische Schwierigkeiten, so dass demselben buchstäblich Hören und Sehen vergeht. Kein Wunder daher, wenn das Bewusstsein, hinter dessen Rücken seine Inhaltsentwickelung vor sich geht und hinter dessen Rücken nunmehr auch das Wissen seine Meinung ausspricht, gleich in allem Anfang in seiner „Auffassung" wie verdutzt, gleichsam als Zielscheibe des Witzes dasteht. Aber auch die Wahrnehmung geht denselben Weg, welchen die Gewissheit ging, nur dass die Schritte umsichtiger ausfallen. Denn während die Gewissheit im Grunde aus dem unmittelbaren Denken besteht, welches sich am Sein unterscheidet und diesen Unterschied in die frühere Gewissheit zurücknimmt, überwindet die Wahrnehmung dagegen diese sich gewisse Allgemeinheit, nimmt das Besondere wahr und fasst es als ein Allgemeines; während die Gewissheit in der allgemeinen Identität des Seins und Denkens befangen bleibt, unmittelbar weiss, dass etwas ist, und dass das Sein das Denken ist, fasst die Wahrnehmung dagegen das Ding sofort als Gedankending und will wissen, was denn das Denken als dieser Gegenstand, als Gedanke bedeute und wie es überhaupt zum Gedanken komme. Aber im Grunde ist es doch immer wieder dieselbe abstracte Denkweise, welche unterscheidet, den Unterschied verneint, dann diese Verneinung verneint und damit die ursprüngliche Unmittelbarkeit wieder herstellt, so zwar dass, befolgte das Denken diese seine angebliche Gesetzlichkeit, es in der That gar nicht von der Stelle käme.

Dem Bewusstsein geht das Sein im Denken auf, das Denken kommt als Wahrnehmung zum Gedanken; aber erst der Verstand, das unbedingte Allgemeine, bringt diese Momente zusammen. Zwar erscheint auch er wieder als eine Gestalt des Bewusstseins, nimmt aber nunmehr, durch die Wahrnehmung bereits hindurchgegangen, seine früheren einseitigen Momente in dem gemeinsamen Begriffe der Kraft zusammen, indem er diese sowohl als Kraft der Materie, als auch als innere eigentliche Kraft, welche sich beständig auf sich bezieht, einführt. Es gibt somit zwei Kräfte, eine abstracte und eine substantiirte, eine passive und eine thätige Kraft (Sein und Denken), das Spiel dieser scheinbar differenten Kräfte besteht aber in der absoluten Verwechslung, in der Identität, wodurch ihre Verwirklichung erzielt wird. Denn in der Realisirung der Kraft verliert die Kraft ihre Realität, sie wird ein ganz Anderes, das der Verstand zuerst erkennt, sie wird Gedanke, welcher sich durch diese Mitte des Spieles der Kräfte hindurch als der wahrhafte Hintergrund des Dinges erweist. Das Ding ist für den Verstand, in welchem es verschwindet, es ist seine Erscheinung, der Verstand aber in dem Innern des Dinges als Begriff; dasselbe was dem Verstande so in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, gilt demselben in seiner wesentlichen Gestalt als reiner Begriff. Ueber der sinnlichen, als der erscheinenden Welt, schliesst sich somit die übersinnliche auf, in dem absoluten Wechsel dieser Welten ist aber der Unterschied als der allgemeine das Einfache, das Identische. Es ist diess das Gesetz der Kraft des Verstandes, welches Gesetz als die unmittelbare Unruhe des beständigen Hin- und Herbewegens erscheint, als der Unterschied, der die unterschiedenen Theile nicht zu einen versteht, ausser dass er dieselben als Ein und Dasselbe bestehen und in dieser Identität die gleichgiltigen sich verneinen lässt.

Die Gewissheit liegt also in der sich selbst gewissen Identität des Seins und Denkens; die Wahrnehmung hat sich an dem Gedankendinge zu bewähren; dem Verstande erscheint aber schliesslich die Kraft als geäusserter Gedanke, der Gedanke als in sich zurückgenommene Kraft.

In der unbefangenen Weise des Bewusstseins fällt das Denken als ein äusserliches aus; das unmittelbare, ungekannte „Ich” oder „Wir” leitet die Bewegung des Gedankens.

Nunmehr soll aber das Denken selbst im Bewusstsein hervortreten und als Selbstbewusstsein das reine Ich und das concrete Sein unterscheiden. Denn in seiner Einheit ist das Selbstbewusstsein die Bewegung, Selbst und ein Anderes zu sein, und da das Andere sein Anderes ist, so muss es sich verdoppelt haben und in diesem Doppelsinne Sich und das Andere, das Thun des Einen und das (Nichtthun) des Andern, gelten lassen. Es wiederholt sich das frühere Spiel der Kräfte, das Spiel des absoluten Uebergangs und Aufgehens identischer Momente in einander, hier als Beispiel gegenseitiger Anerkennung.

Die Verdoppelung des Selbstbewusstseins ist zuerst der Process der Ungleichheit der Anerkennung als Anerkanntes und Anerkennendes: das Ich, welches einem andern Ich entgegentritt, sodann aber diese beiden Ich als ins Leben versenkte, vereinzelte Bewusstsein ihrer selbst. Das Selbstbewusstsein ist noch nicht für sich als Selbstbewusstsein dargestellt, es ist noch nicht die reine Abstraction des Selbstbewusstseins; es ringt mit dem Leben und bewährt im Tode erst das reine Fürsichsein, indem es im Allgemeinen seine Besonderheit überlebt. In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewusstsein zu Theil, dass ihm das Leben als seiendes Bewusstsein, als Dingheit, so wesentlich als reines Selbstbewusstsein ist, indem beide Momente als unterschiedene, als selbstständiges und unselbstständiges Bewusstsein, als Herr und Knecht verbunden bleiben.

Der Herr stellt zunächst wieder den absolut schwankenden Begriff vor. Er ist das für sich seiende Selbstbewusstsein, aber auch Selbstbewusstsein, welches sich auf den Knecht, auf das bedingte Bewusstsein stützt und durch das knechtische Bewusstsein auf das Ding bezieht. Nur der Knecht bethätigt sich daher als der Begriff, welcher das träge Leben und sich selbst bearbeitet, und wie der Herr das Verkehrte von dem ist, was er sein will, so wird wohl der Knecht, als in sich zurückgedrängtes Bewusstsein, zum wahren Selbst sich umkehren. Es wird der Herr der Knecht, und der Knecht der Herr werden.

Das herrschende und dienende Selbstbewusstsein bedeutet in seiner Einfachheit noch nicht das in der absoluten Unterscheidung sich gleichbleibende Ich; es ist eines Theils Ab-

straction des Ichs, anderen Theils formirendes, aus dem gebildeten Dinge sichbildendes Ich. Freilich, indem Form und Dingheit Bewusstsein sind und die Einheit dieser Momente mit dem reinen Selbstbewusstsein zusammenfällt, entsteht eine neue Gestalt des Selbstbewusstseins: das unendliche Selbstbewusstsein, welches denkt, und damit freies Selbstbewusstsein ist.

Das Ich als Ich sich Gegenstand zu sein, das Selbstbewusstsein als Selbst Bewusstsein zu sein, d. h. das Bewusstsein des Bewusstseins ist Denken.

Die Freiheit des Selbstbewusstseins besteht darin, alles Thun der Manichfaltigkeit in die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzuziehen. Das Ich als freies Selbstbewusstsein ist ein in dem gedachten Unterschiede unmittelbar in sich gekehrtes Ich; es entlässt das Dasein und verhält sich gleichgiltig gegen dasselbe, es ist abstrahirt und zugleich in sich reflectirt. Indem es denkend allen Inhalt als ein fremdes Sein in sich vertilgt, verhält es sich in dieser seiner Zurückgezogenheit aus dem Dasein als die unendliche Negation desselben: als die Erfahrung des Bewusstseins über die gänzliche Unwesenheit dieses Andern und über sich als der realen Negation jedes Unterschiedes, aber auch als die Realisirung seiner selbst im reinen Denken, durch welche Verwirklichung sich alle Unterschiede des Seins zu Unterschieden des Bewusstseins steigern.

In dem als Gewissheit und Bedenken entzweiten Bewusstsein vollzieht sich die widersprechende Bewegung: die Gewissheit zu bezweifeln, des Zweifels aber gewiss zu sein. Im Grunde ist es eine und dieselbe Bewegung des Selbstbewusstseins als reines Bewusstseins und als Bewusstseins seines Fürsichseins: die innerliche Bewegung des reinen Gemüthes, der Sehnsucht, der Andacht, im einzelnen Wesen die Rückkehr des Gemüthes in sich selbst, Selbstgefühl, das sich der geheiligten Welt als einer entzweigebrochenen Wirklichkeit gegenübersieht; als Bewusstsein seines Fürsichseins aber die Lösung dieses bloss oberflächlichen Unterschiedes der Extreme, indem das reine Bewusstsein auf seine Gestalt verzichtet, das einzelne Bewusstsein seiner Selbstständigkeit entsagt, durch diese beiden Momente des gegenseitigen Sichaufgebens beider Theile aber das Selbstbewusstsein als das Be-

wusstsein seiner Einheit mit dem Unwandelbaren, mit der Vernunft, zu Stande kommt.

Indessen, auch die Vernunft tritt sofort mit der unbegriffenen Versicherung hervor: das Anderssein und das Bewusstsein, auf eine Wahrheit zurückgeführt, im Ich zusammenzufassen. Ebenso bleibt die Behauptung, dass es noch eine andere Wahrheit, als die des Ich's gebe, aufrecht erhalten. Erst indem die Vernunft als Reflexion aus dieser entgegengesetzten Gewissheit heraus sich bethätigt, tritt sie als Wahrheit auf, und zwar nicht etwa als Wahrheit neben Andern, sondern als die einzige Wahrheit. Die Vernunft steht damit auf einer Stufe des sich bewusst werdenden Weltgeistes.

Das vernünftige Bewusstsein, die bewusste Vernunft geht aber darauf aus, das Ding als Begriff zu finden, in der Dingheit also nur das Bewusstsein ihrer selbst zu haben. Es fordert, dass das manichfaltige Sein ihm das Seinige werde, dass es sich als alle Wirklichkeit erscheine, mit einem Worte, dass das abstracte Sich als Ding und Gedanke, das Sein als Denken, das Denken als das Sein sich finde. Das vernünftige Bewusstsein ist so zunächst das bewusste Beobachten, oder vielmehr das beobachtende Wissen, die Beobachtung, welche Natur und Geist in ihrer Beziehung als seiende Wirklichkeit, d. h. im Bewusstsein sucht.

Die Beobachtung der Natur heisst aber einerseits Beobachtung des Gedanken in der Natur, andererseits Beobachtung der Natur des Denkens selbst.

Zunächst findet das beobachtende Bewusstsein die Wahrheit des Gesetzes im Dasein. Was vernünftig ist, das muss auch sein, d. h. es muss auch im Sein, im Dasein vernünftig sein. Dass daher die Wahrheit des Gesetzes wesentlich Realität, will eben nur sagen, dass das Gesetz wesentlich vernünftige Realität, dass es durch die Vernunft wirklich ist.

Die Materie bedeutet dem Bewusstsein das allgemeine Sein, das Sein in der Weise des Begriffes als eines unsinnlichen Sinnlichen, des Organischen, welches das Gesetz in der Einfachheit des Begriffes an sich hat. Dem Anorganischen als der vom Begriffe losgebundenen Materie bleibt das Gesetz äusserlich. Was nun dem Organischen zukömmt, das ist die zwischen Leben und Sein mitten inne liegende, allgemeine Thätigkeit, das Denken. Die Beobachtung dringt allerdings

nicht in den Begriff, nicht in das Innere dieser Thätigkeit des Organischen ein; sie hält sich nur an den geäusserten Unterschied als an den Ausdruck eines dunklen Inneren. Das Innere des Organischen dagegen ist die einfache Seele, die Bewegung der verschwindenden Wirklichkeit und die in sich ruhende Bewegung, das Sein als Thun und das ruhende Sein. Jene Bewegung drückt das einfache Wesen, dieses die Gestalt des Organischen aus. Wie aber das Innere des Organischen als der einfache Begriff bestimmt wird, so soll das des unorganischen Dinges dem Begriffe der specifischen Schwere entsprechen.

Von der Beobachtung der Natur als jenes Andern wendet sich das Bewusstsein wieder der Beobachtung seines Selbst zu; innerhalb der Reinheit des Selbstbewusstseins wird die Weiterführung des Denkens zum Wissen besprochen.

Das wirkliche Denken soll freies, reines Denken werden, also das an sich Allgemeine und insofern ein Wissen, welches unmittelbar das Sein d. h. das Bewusstsein, aber auch alle Realität, d. h. alle Wahrheit an sich hat. Es sind die Gesetze des Wissens eben absolute Begriffe, sie sind ungetrennt die Wesenheiten wie der Form, der Gesetze, so auch der Dinge, d. h. das Wissen ist absolutes Wissen, Sein und Denken sind aber unterschiedene Wissensmomente.

Das Denken soll sich finden. Dieses Denken, das als Resultat zu erscheinen hat, kann aber doch nur, so scheint es, durch ein unmittelbar vorausgesetztes Denken gefunden werden, es müssen daher die Begriffe des gesunden Menschenverstandes herbeigezogen werden, soll überhaupt je Abstraction zur Geltung kommen. Wer bürgt aber für den Inhalt der Erfahrungsbegriffe? Vor der Hand die Uebereinstimmung des Bewusstseins tausendjähriger und tausendfältiger Erfahrung, welcher hinterher die geschichtliche Entwicklung ihres besonderen Inhaltes nachzuweisen sein wird. Nun kann die Erfahrung so allerdings dem Denken rücksichtlich seiner unbefangenen Bethätigung Gesetz sein; aber die Vermittelung des Gesetzes, das Bewusstsein dieses gesetzlichen Thuns fehlt ihr noch gänzlich, wie denn Erfahrungsgesetze wohl richtig sind und Geltung haben, keineswegs aber die letzte Wahrheit wissenschaftlicher Erkenntniss ausmachen. Es ist eben das Wissen, im Unterschied des Denkens, jene erste, unmittelbar

in sich vermittelte Einheit, welche als die wahre Mitte zugleich zur Vermittelung jener ersten Unmittelbarkeit schreitet, diese Vermittelung aber schliesslich in der Wissenschaft bewährt.

Nebenher wird das Bewusstsein in seiner eigenen Natürlichkeit durch Physiognomik und Schädellehre begründet. Man könne wohl zugeben, dass das Aeussere durch das Innere Lügen gestraft werde, das Innere auch unabhängig von der ins Auge fallenden Aeusserlichkeit sich verhalte; allein gleichgiltig für das Innere ist desshalb der äussere Ausdruck, wodurch die Individualität sich preisgiebt, denn doch nicht. Zwischen dem unzugänglichen Gedanken und der offenbaren That steht der Mensch als echtes Sein: als die bestimmte Gestalt, welche abgesehn von aller Aeusserung auf Gesinnung und Charakter schliessen lässt, aber auch als das beredte. bethätigte Wort, wodurch das vorläufige Urtheil berichtigt oder bestättigt wird.

Schliesslich sei es dem vernünftigen Selbstbewusstsein um die Verwirklichung durch sich selbst zu thun; es ist der Geist, welcher die Gewissheit hat, in der Verdoppelung seines Selbstbewusstseins und in der Selbstständigkeit beider seine Einheit mit sich selbst zu haben. Die Vernunft durchläuft wieder die Stationen des Selbstbewusstseins als individuelle, allgemeine und wirkliche Vernunft. Sie hat sich an der Lust und Nothwendigkeit des Lebens zu erproben, in den Gesetzen des Herzens sich selbst zu erkennen, aber ebenso die Verrücktheit einer dünkelvoll gewordenen Selbsterkenntniss abzuweisen, überhaupt die Einzelheit des Bewusstseins der Tugend zum Opfer zu bringen und mit dem Weltlaufe sich auszusöhnen. Nur die allgemeine Individualität ist an und für sich vernünftig; nur der Geist die vernünftige Sache selbst und für sich reines Bewusstsein, er nur das Selbstbewusstsein, welches sich als das Absolute die seinem Denken entsprungenen Gesetze vorschreibt, sofern es aber Vernunft ist, an sich den prüfenden Massstab für diese seine Gesetze hat.

Nachdem aber der Geist so durch seine Entwicklungsstufen des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins und der Vernunft sich hindurchgearbeitet, verwirklicht er sich selbst im Sittengesetze und Rechtsbegriffe. Und je mehr er sich als die sich ihrer selbst bewusste Vernunft innerhalb der Sittlichkeit

und des Rechtszustandes weiss, desto mehr tritt ihm als diesem unmittelbar verdoppelten Selbstbewusstsein die abstracte Inhaltsbestimmung des Denkens und des Wissens in den Hintergrund, so dass diese seine Bethätigung so gut wie ohne allen unmittelbaren Nutzen für die Bewährung des Denkens und Wissens zu Stande kommt. Indem der Geist gleichsam sich selbst verläugnend eine grosse Manichfaltigkeit von Lebensstufen durchgeht, entfremdet er sich wie sich selbst, so auch der Theilnahme an der Wissenschaft.

Ebenso verhält sich der Geist in der Religion als ein, sein strenges Fürsichsein überschreitendes Ansichsein des Bewusstseins.

In der Religion habe sich nun der Geist zwar als Absolutes zum Inhalt, allein der Geist ist noch nicht das Absolute für sich; das Wissen ist Wissen vom Absoluten, aber noch nicht das absolute Wissen selbst. Nach dem Grundsatz, dass nicht das Eine oder das Andere Wahrheit habe, sondern ihre Bewegung, wird das Wissen einerseits als das reine Wissen, welches in dem reinen Wissen sich anschaut, in die Tiefe der Nacht des Ich-Ich versenkt, andererseits dasselbe als Absolutes, und dieses als das Wissen, d. h. im Grunde das Wissen als die absolute Stufe des Geistes und das Absolute als Wissen bestimmt, sofern das Absolute der sich von sich in Geistesgestalt wissende Geist ist. Der Geist, weder nur das Zurückziehen des Selbstbewusstseins in seine reine Innerlichkeit, noch die blosse Versenkung desselben in die Substanz und das Nichtsein seines Unterschiedes, ist vielmehr diese Bewegung des Selbst, welches sich seiner selbst entäussert und in seine Substanz sich versenkt, ebenso aber als Subject aus ihr in sich geht und sie zum Gegenstand und Inhalt macht, indem es diesen Unterschied der Gegenständlichkeit und des Inhaltes aufhebt.

Das Ziel, das absolute Wissen, der sich als Geist wissende Geist, hat aber zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie diese an sich selbst sind und wie sie die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens; beide zusammen, die begriffene Ge-

schichte, die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes. —

Das ist der für die Wissenschaft des Geistes wesentliche Inhalt der Phänomenologie.

Ferner kommt der Inhalt der Logik in Betracht.

Eine eingehende Beurtheilung der Lehre vom Sein, Wesen und Begriff kann hier füglich umgangen werden, da die Entwickelung dieser Hauptbegriffe der Logik in der Wissenschaft des Geistes vorgetragen, damit aber über jede anderweitige Darstellung gleichen Inhaltes das Urtheil abgegeben wird. Nur im allgemeinen sei hier die Stellung der Logik zur Phänomenologie, nur im Ueberblick ihr eigentlicher Standpunkt und ihre Entwicklung angedeutet.

In der Phänomenologie des Geistes trägt das Bewusstsein den Geist vor. Verstand, Vernunft und Geist legen gleichmässig immer wieder dieselben Stationen des Bewusstseins zurück, in ihrem wesentlich unterschiedenen Inhalte finden sie sich immer wieder mit denselben Formen ab. Das Bewusstsein erscheint von allem Anfang ganz so wissenschaftlich, wie das Wissen selbst; das Wissen ergibt sich am Ende um nichts weiser als das Bewusstsein; das Bewusstsein des Geistes führt sich nicht so sehr als des Geistes eigenes Bewusstsein, sondern als ein apriorisches Bewusstsein vom Geiste ein, das in seinem absoluten Wissen der Unmittelbarkeit verfallen bleibt. In der Logik dagegen trägt der Geist sich selbst vor und denkt seinen Inhalt in der ihm eigenthümlichen Wissensweise. Da aber das Wissen doch wieder unmittelbar vor sich geht, so fällt nach dieser Seite hin der Standpunkt der Logik und Phänomenologie zusammen. Indessen, dass der Geist und damit das Denken seinen Inhalt in der von aller Einzelnheit und Besonderheit gereinigten Begriffsweise heraussetzt, den Reichthum des Bewusstseins in allgemeinsten Begriffen, ja schliesslich in einem Begriffe zusammenfasst und dem Bewusstsein gegenüber sich an und für sich weiss — in diesem Punkte unterscheidet sich der logische Geist ganz entschieden von dem phänomenologischen. Für sich selbst ist das Denken allerdings noch nicht an und für sich. Ebenso nimmt das Wissen zwar die Darstellung des Begriffes auf sich, aber der Begriff selbst ist weder Begriff des Wissens, noch überhaupt Wissensbegriff. Begriff und Wissen bleiben unvermittelt.

Indem das logische Denken vom Sein ausgeht, gibt es dem Bewusstsein und damit sich selbst gleichsam einen andern Namen, um sich unbefangen gegenständlich zu sein. Das Sein ist der bestimmte Gedanke des Denkens, der gedacht werden muss, der selbst aber noch nicht Denken ist. Das Dasein des Gedankens bedeutet mithin soviel als Gedachtsein. Insofern nun der Gedanke gedacht wird, ist er zugleich als Etwas gedacht, das seine Beschaffenheit und Wirklichkeit ausmacht, im Unterschiede der Möglichkeit des blossen Gedankens. Dadurch erscheint der bestimmte Gedanke als endlich und veränderlich, während der reine Gedanke als dieser eine für sich ist. Das Fürsichsein des Gedankens besteht eben in seinem Bewusstsein, alles Andere, was gedacht worden ist, aus sich auszuschliessen und für sich selbst zu sein, gleichsam Ich zu sein. Den Grund der wesentlichen Existenz des Gedankens mache somit immerhin sein Gedächtniss für den Inhalt des Bewusstseins aus, die Erscheinung des Gedankens sei immerhin das dem Inhalt des Bewusstseins entsprechend gedachte — die Wirklichkeit des Gedankens, das Denken selbst, unterscheidet sich doch, bei aller Identität mit dem (eigenen) Sein, wesentlich vom Bewusstsein.

Der Begriff endlich ist die Wahrheit des Bewusstseins und des Denkens, den Inhalt des Bewusstseins durch den Gedanken vermittelt und eigenthümlich bestimmt in sich enthaltend. Er ist das Element des wissenschaftlichen Erkennens, des Wissens, welches alle Wahrheit in sich hat und sich zur Idee erhebt. —

Das ist gleichsam der rothe Faden, welcher den Inhalt der Logik durchzieht und ihren Entwickelungsgang bestimmt.

Fragen wir nun nach dem Kernpunkt der Hegelschen Philosophie, so werden wir denselben, wie gesagt, in der eigenthümlichen Art und Weise des Denkens, um zum Wissen zu gelangen, zu suchen haben. Hegels Gedankengang darin ist aber folgender. Dass die Dinge unter einander verschieden sind, ist eine unzweifelhafte Thatsache und versteht sich von selbst; dass aber auch die entgegengesetzten eine Aehnlichkeit unter einander haben, ja in gewisser Hinsicht einander gleich sind, das liege schon nicht so auf der Hand. Und doch sei es gerade das Verständniss dieses Verhältnisses der Dinge, welches uns befähigt die unabsehbare Manichfaltigkeit des

Vorhandenen zu bewältigen und dieses in immer allgemeinere Begriffe zusammenzufassen, ja es selbst auf einen einzigen Begriff zurückzuführen. Ebenso komme es darauf an, indem irgend ein Begriff auseinandergesetzt wird, jeden Theil desselben, obwohl als verschieden, so zwar, dass die zwei Seiten des Entzweiten entgegengesetzte Denkbestimmungen sind, doch als dem Ganzen gleich zu wissen, weil nur so die Einheit der Theile mit dem Ganzen zu erreichen sein wird.

Das sind allerdings Grundsätze, welche einen Fortschritt in der Entwicklung der Denkgesetze beurkunden, wie ihrer die Geschichte der Wissenschaft nur sehr wenige nachzuweisen hat. Denn nicht mehr um bleibend auseinandergesetzte Arten und Gattungen der Dinge, oder um eine Reihe neben einander liegender Kategorien, nicht mehr um unmittelbare Erscheinungen, als unterschiedliche Seiten und Theile irgend eines Dinges, oder um das Zusammenfassen für sich bestehender Begriffstheile ist es zu thun; sondern um das allen Dingen sowie auch allen Theilen jedes Dinges gleichgeltende Wesen, welches das Ding erst zu einem Dinge macht, vor Allem um die fortschreitende Begriffsentwickelung und Begriffsbestimmung, und zwar in der Weise, dass jede höhere Wissensstufe die tiefere in sich aufhebt. Es ist um die Feststellung eines neuen Denkgesetzes zu thun.

Dass aber die Hegel'sche Philosophie eine wesentliche Umgestaltung der Wissenschaft mittels des Gesetzes der den Unterschied überschreitenden Identität herbeigeführt habe, ist eine unläugbare Thatsache. Man braucht nur die unbefangene, durch einen ahnungsvollen Zug der Genialität unbewusst begriffsgemäss geleitete Darstellungsweise Kants, oder die trotz ihres festen Ausgangspunktes der Willkür und Zufälligkeit verfallene Fortschrittsweise seiner Nachfolger sich ins Gedächtniss zu rufen, um den Abstand des wissenschaftlichen Entwickelungsganges, um das die einzelnen Theile im Fortschritt unter einander Zusammenhaltende, um das Vermittelnde und Zwingende der Hegel'schen Philosophie gegenüber dem früheren Verfahren richtig abzuwägen; man braucht nur den Einfluss dieser Philosophie auf die Darstellungsweise anderer Wissenschaften, namentlich auf die der Geschichtsschreibung, Rechtslehre und auf einzelne naturwissenschaftliche Zweige in Erwägung zu ziehen, um den Beweis der

durchgreifenden Umgestaltung ihrer Art und Weise nach allen Richtungen hin sicher zu stellen.

Und gerade nur einer Bestimmung des Denkgesetzes, welche immer auf der Spitze steht und zweischneidig, wenn nach der einen, zugleich nach der andern Seite hin ihr Urtheil abgibt, welche Jedem unerbittlich ihr Grundgesetz aufnöthigt und sich selbst in Allem demselben zu fügen weiss, nur einer solchen zersetzenden, zugleich aber vermittelnden, zwingenden, den Zwang aber in freier Bethätigung prüfenden und erprobenden Art und Weise konnte es zunächst gelingen, den Inhalt des Geistes — sowohl nach der Seite hin des in die Weite und Breite sich ergehenden Bewusstseins, als auch nach der Seite des in seiner Tiefe sich selbst gegenständlichen Denkens — herauszusetzen, so Sein und Denken in unmittelbarer Beziehung auf einander auseinanderzusetzen.

Wie es für gewisse Dinge doppelte Namen gebe, einen in der Sprache der Götter, den andern in der Redeweise übertägiger Menschen, so gebe es auch eine doppelte Erkenntniss derselben: die des gesunden Menschenverstandes, aber auch die der Vernunft. Bekennt nun Hegel, durch vernünftiges Denken bestimmt, in abstracter Sprache sich auszudrücken, die der Redeweise des gesunden Menschenverstandes entsprechende Erkenntniss aber als selbstverständlich vorauszusetzen und zu verschweigen, so muss diese Weise sich mitzutheilen eben in Anschlag gebracht werden. Zur Genugthuung es sich gereichen zu lassen, den aristokratischen Hegel trotz alles Widerspruches von seiner Seite immer wieder nur mit der Elle des beschränkten Unterthanenverstandes zu messen, das wäre nicht sowohl der Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, sondern geradezu der des Missverstandes.

Andererseits frägt es sich allerdings, ob man Hegel diesen vornehmen Standpunkt unbedingt zugeben könne. Es scheint kleinlich, einem weltgeschichtlichen Denken, das in die Tiefen des Begriffes sich versenkt, mit der Forderung, dem Verstande zu genügen, entgegenzutreten. Allein die „Simplicität des Denkens" braucht sich doch auch nicht auf die ihr angeblich angeborne Unfähigkeit ein für allemal verweisen zu lassen, wenn sie es der Majestät der absoluten Identität zu gestehen wagt, dass sie die Zweideutigkeit ihres identischen Wesens weder selbst begreife, noch von ihr begriffsgemäss

ausgelegt finde. In der Philosophie mitzureden, dazu hat der gesunde Menschenverstand allerdings kein Recht; dass ihm aber die Abstraction nicht geradezu vor den Kopf stosse, dass sie seinem Gesichtskreis annäherungsweise zugänglich bleibe, das zu fordern möchte derselbe denn doch berechtigt sein. Hegel spricht genug oft anders als er denkt, oder meint doch etwas Anderes noch als er ausgesprochen hat, und gibt genug oft dem Anschein Raum, als ob er durch ein zweideutiges Spiel mit dem Widerspruch des Denkens und Sprechens sich selbst versuchen wollte. Zudem ist seine Meinung von der Sprache nicht gut genug, um dem Begriffe gemäss sprechen zu können. Denn behauptet er, „dass die Form des Satzes oder bestimmter des Urtheils ungeschickt ist, das Wahre auszudrücken, dass das Urtheil durch seine Form einseitig und insofern falsch ist," so müssen wir fragen: wiefern es denn anderweitig möglich sei, die Wahrheit auszusprechen, ja wiefern dieselbe überhaupt zu denken und zu begreifen sein werde?

Nicht minder gerechtfertigt sind die Bedenken rücksichtlich der unbedingten Anerkennung des Hegel'schen Denkgesetzes, durch welches die Begriffsauseinandersetzung bestimmt wird. Denn wohl erleidet es keinen Zweifel, dass jeder Theil dem Ganzen gleichen und in dieser Beziehung die Theile einander gleich sein müssen; nur hebt dieses Verhältniss der Theile unter einander und beider zum Ganzen weder ihren Unterschied auf, jeder bleibt für sich als ein besonderer herausgesetzt, noch den Unterschied des Ganzen und der Theile, da jenes nicht bloss ihre Summe, sondern ein für sich bestehendes Drittes ausmacht. Stellt also Hegel über den Begriff des Unterschiedes und der Gleichheit, statt einer diese Begriffe vermittelnden Einheit, wieder den Begriff der Identität, indem das Eine das Andere in den Umfang seiner besondern Einheit hineinzieht und damit als das Ganze gilt; so ist weder diese wechselseitige Vermittlung der Theile — indem z. B. der Geist in die Natur aufgeht und „umgekehrt" die Natur im Geiste aufgehoben wird — noch das aus diesen Theilen hervorgebrachte Ganze begriffsgemäss gedacht. Dass die Hegel'sche Philosophie nur aus zwei Theilen besteht, aus der Naturphilosophie und aus der den Inhalt der Phänomenologie und Logik in sich zusammen fassenden Philosophie

des Geistes; dass wohl das Bewusstsein und Denken, nicht aber das Wissen für sich begriffsgemäss ausgesprochen wird; dass das Bewusstsein nicht zum eigentlichen Inhalt des Selbstbewusstseins, das Denken wohl zur Entwickelung im Begriffe des Seins und des Wesens, aber nicht zur Auseinandersetzung seiner selbst kommt; dass der Begriff unmittelbar, das Urtheil einseitig und der Schluss ohne vorgeschrittenen Inhalt, dass das Wissen überhaupt ohne durchgreifende Begründung und Vermittelung, daher auch ohne den Begriff der Wahrheit ist — diese Mängel und Fehler sind eben die Folge der mangelhaft bestimmten Art und Weise zu denken.

Gleichwohl müssen wir zugestehen, dass sich der Fortschritt der Hegel'schen Philosophie ebenso formwichtig als inhaltsschwer herausstellt: formwichtig, denn derselbe macht den Uebergang von äusserlicher, mehr oder minder zufälliger Anordnung des Wissens zu seiner innerlich bedingten nothwendigen Gestaltung; inhaltsschwer, denn es tritt durch diese seine Art und Weise ein so gut wie neues Denkgesetz hervor.

Grosse Menschen fehlen gross; aber selbst aus ihren Fehlern ist mehr zu lernen als aus kleinlichen Vorzügen kleiner Leute. In Hegel steckt aber wahrlich mehr Gehalt und Lebensfähigkeit, als in allen seinen Zeitgenossen und Nachfolgern zusammengenommen, wie er denn auch neben Kant die einzige wahrhaft geschichtliche Gestalt ist. —

Auf diesem Standpunkt war die Wissenschaft angekommen, von diesem Standpunkt aus war sie weiter zu führen.

Die Aufgabe war klar.

Zunächst musste die von Kant über das Bewusstsein und Denken gestellte Kritik als Grund und Wesen einer neuen Entwickelungsstufe der Wissenschaft begriffen, sie musste, als was sie sich in der That herausstellt, als Wissen bestimmt und nachgewiesen werden. Freilich war dieser Begriff des Wissens nicht zu erreichen, ohne dass nicht sowohl der Begriff des, man kann sagen, seit Aristoteles vernachlässigten Bewusstseins, als auch der Begriff des im Unterschiede des Bewusstseins für sich gewordenen Denkens erschöpfend auseinandergesetzt, ohne dass nicht überhaupt der Begriff im Unterschiede der Vorstellung und des Gedankens herausgesetzt wurde.

Sodann hiess es die Hegel'sche Art und Weise im Wissen

vorzuschreiten als die einzig begriffsgemässe ergänzen. Denn unzweifelhaft ist weder bloss am Unterschiede, noch an der Gleichheit allein festzuhalten, aber auch nicht an einer Vereinigung, welche als das wechselseitige Uebergehen und Zusammennehmen der Unterschiedenen in einander sich einführt, vielmehr sowohl die Unterscheidung als die Gleichsetzung innerhalb der Einheitsvermittelung zur Geltung zu bringen.

Endlich erübrigte Ziel und Umfang der Wissenschaft begriffsgemäss zu bestimmen. Zwar das letzte Ziel der Wissenschaft, Gott und Welt zu begreifen, ist ewig eins und dasselbe; allein das Ziel des Wissens, seine erneuerte Bewährung, sowie den vorgeschrittenen Begriff der Wahrheit selbst, musste sie sich doch vorlegen. Ebenso hiess es den Umfang der Wissenschaft in der Heraussetzung seiner Theile erweitern, sofern die bisher angeführten Begriffe der Naturwissenschaft und der Wissenschaft des Geistes den Inhalt der Wissenschaft nicht zu fassen vermochten.

Indem nun die Wissenschaft des Geistes dieser Aufgabe zu genügen sucht, kommt sie zu einem im Bewusstsein begründeten und durch das Denken vermittelten Wissensbegriffe, den sie als erwiesen bewährt. Denn die Geschichte der Wissenschaft gilt zwar bereits längst für diese selbst als Prüfstein des von ihr auseinandergesetzten Inhaltes, der Inhalt des Bewusstseins als Wissenschaft des Verstandes, der Inhalt des Denkens als Wissenschaft der Vernunft; aber erst in letzter Zeit fing der Geist an, als Wissen dem Bewusstsein und Denken gegenüber zum Begriff erhoben, für sich zu sein, Wissenschaft seiner selbst zu werden. Und nur durch das Wissen gelangt der Geist zur Wahrheit, nur dadurch entsteht Wissenschaft, das schöpferische Wissen der Wahrheit und das Bewähren dieses Wissens in seiner schöpferischen Thätigkeit.

Denken und Wissen, im Zusammenhang mit dem Bewusstsein, das ist also der G e i s t, welcher in dieser seiner Wahrheit für sich abgeschlossen, nunmehr in seiner Bethätigung sich selbst nachgeht.

Die Seelenlehre.

Der Wissenschaft des Geistes dritter Theil.



In der bisherigen Entwickelung der Wissenschaft des Geistes gibt sich der vorherrschend thätige Zug des Geistes kund: trotz aller unmittelbaren Berührung mit der Wirklichkeit sein Fürsichsein sich zu wahren.

Zwar von Haus aus findet sich der als sinnliches Bewusstsein bestimmte Geist fast unbedingt dem Einflusse der Dinge preisgegeben: Empfindungen drängen sich auf und müssen je nach Massgabe äusserlicher Einwirkung durchgemacht werden; Wahrnehmungen sind nicht zu umgehen und zeigen sich vor Allem von der Beschaffenheit der Gegenstände abhängig; ja selbst in der Erfahrung wird die über die Unmittelbarkeit der Auffassung von Thatsachen hinausgekommene Ueberzeugung eigener Wirksamkeit und Thätigkeit der Sinne als mit ersterer abgelaufen zum Bewusstsein gebracht. Indessen mit dem ersten Schritt der Uebersinnlichkeit und mit jedem, den der Geist vorwärts thut, reisst er sich immer mehr los von der Gebundenheit an die Sinne und Dinge, indem er schon mit der Vorstellung einen Standpunkt behauptet, der unbeschadet der Bedingung von Seiten der Sinnlichkeit sein Fürsichsein entschieden genug hervortreten lässt. Und wendet sich auch das Selbstbewusstsein als die letzte, abschliessende Stufe des ganzen Bewusstseins im Gefühle wieder seiner körperlichen Vermittelung zu, so benützt es das sinnliche Gefühl am Ende doch nur, um das übersinnliche scharf abzuheben, darauf gestützt die übersinnlich in Gang gebrachte Thätigkeit zur Besinnung und diese als von der Sinnlichkeit völlig unabhängig zur Geltung zu bringen. Der Nachweis der Gewissheit seiner selbst als dieser seiner übersinnlichen Thätigkeit ist aber das Endergebniss der durchgeführten Bewusstseinsentwickelung.

Das Denken nun, der nächste Schritt, um über die rückständige Unmittelbarkeit des Bewusstseins hinauszukommen,

bekennt es ganz unumwunden, um das Sein und Wesen der Dinge sich nur zu bekümmern, sofern es ihm um das Sein und Wesen des Bewusstseins, damit aber bereits unmittelbar um sich selbst zu thun ist. Es behält die Begründung durch das Bewusstsein im Gedächtniss, um sodann desto entschiedener im Gedanken von jeder unmittelbaren Beziehung auf die Vorstellung sich losreissen zu können; es bleibt seinem Streben und Ziele treu, sich selbst gegenständlich zu werden. Dennoch erreicht erst das Wissen den eigentlichen Höhepunkt, von welchem aus der Geist im umfassendsten Ueberblicke und in innerlichster Selbstvertiefung seine Gesetze als Natur- und Lebensgesetze wiederfindet, durch den Begriff seiner selbst die von sich unterschiedene Natur und das einigende Leben zum Begriffe erhebt, schliesslich aber sich selbst als den Vermittler und Erlöser des Lebens kennen lernt. Der Geist bewährt dieses sein Thun an sich selbst durch die begriffene Geschichte seines Entwickelungsganges, durch die Schädelstätte jener Geister, welche die unvergängliche Aussaat göttlichen Geistes zeitigen.

An Beziehungspunkten, den Geist auf die Vermittelung durch die Sinne und Dinge, auf sein Verhältniss zum eigenen Körper sowie zur Natur und zum Leben überhaupt hinzuweisen, hat es somit nicht gefehlt; wiederholt ist der Geist im Verlaufe der Entwickelung auf seine Geburtsstätte zurückgeführt, wiederholt ihm die Gelegenheit geboten worden, nach einer anderen Seite hin, als nach der seines Fürsichseins, sich zu entwickeln. Allein, wie gesagt, so oft der um sich selbst bekümmerte Geist den Grund und Boden, welchem er entspringt, berührt, benützt derselbe die Rückkehr zu jenem doch nur, um desto entschiedener von aller äusserlichen Bedingung und Begründung sich loszureissen.

Und der Geist hatte recht, so vorzugehen. Nur durch die Scheidung in sich selbst und durch das Sichfernhalten von jeder Art nachhaltiger Wirksamkeit und nach Aussen hin eingreifender Thätigkeit konnte es ihm gelingen, im stillen Fürsichleben nach allen Richtungen hin an das ihm zunächst höchste Ziel, an das Wissen und die Wahrheit heranzukommen. Im Leben freilich entwickelt sich jede Stufe gleichzeitig nach einer wie nach der anderen Seite hin; Geist und Natur gehen in ihrem Ausleben Hand in Hand, niemals ist

der Geist ohne alle Beziehung zur Natur, noch diese jemals aller geistigen Vermittelung bar, und niemals hat der Geist die Natur, oder diese jenen völlig hinter sich gelassen. Allein die Wissenschaft, an und für sich schon nur eine Seite des Lebens, kann sich solcher unbefangenen Vermittelungsweise nicht unterwerfen, sie kann nicht einen, ohne unterschieden zu haben, nicht den einen Theil, welcher den anderen bereits vermittelt in sich enthält, begreifen, ohne diesen nicht bereits in seinem besondern Inhalte bedacht und zum Wissen gebracht zu haben. Bleibt nur der für sich thätige Geist des in den Hintergrund gedrängten Zusammenhanges mit seiner Leiblichkeit eingedenk, weiss er sich nur in der Freiheit seines Fürsichseins dennoch durch sie gebunden — er wird weder in die Gefahr gerathen für unmittelbar und unendlich sich zu halten, noch der Meinung Raum geben, sich rein an und für sich jemals genügen zu können.

Wird nun der nach Aussen hin gerichtete, am Leib und im Leben bethätigte und so verwirklichte Geist als S e e l e bestimmt, so ist damit sowohl der gemeinsame Standpunkt, als auch die Scheidung von Geist und Seele bereits angedeutet. Der Leib als lebensvoll thätiger Körper bildet den Grund und Boden von Geist und Seele. Allein während jener, um die Thätigkeitsäusserungen am Körper nur sehr wenig bekümmert, stets nur sich gegen sich zu wenden bemüht ist, gehört es gerade zu dem Wesen der Seele, ihrer leiblichen Vermittelung und der Bethätigung am Leibe nachzuspüren, so nach Aussen hin aber im Zuge, auch als im Leben bethätigt sich darzustellen.

Die Seelenlehre bedeutet aber hier die Lehre von der menschlichen Seele, wie denn ja genau genommen nur der Mensch eine Seele, nur der Mensch Geist hat, während dem Thiere wohl Bewusstsein, wohl ein Ansatz zum Geiste, keineswegs aber eine geistig freie Seelenthätigkeit zukommt. Wird daher eine solche Thätigkeit, soweit sie im Menschen anzutreffen ist, als thierische bezeichnet, so soll sie eben nur den einen Hauptunterschied des Seelenbegriffes hervorheben. Wie aber nach Unten, so drängt es den menschlichen Geist, auch nach Oben den Inhalt seines Seelenbegriffes in bestimmter Weise für sich zu kennzeichnen, sich wie einem tieferen, so auch einem höheren Wesen gegenüber abzuheben. Insofern nun

dieses Wesen als das göttliche gedacht und demselben wie übermenschliche Geistes-, so auch übermenschliche Seelenthätigkeit zugeschrieben wird, sei es auch hier gestattet, jene menschliche Seelenthätigkeit, welche dem Geiste in ihrer Idealität als sein höchstes Ziel vorschwebt, die göttliche zu heissen und dieselbe im Unterschiede früherer Entwickelungsstufen der Seele für sich festzuhalten.

Die Seelenlehre kündigt sich demnach als die Lehre von der menschlichen Seele an, welche einerseits ihren thierischen, andererseits ihren göttlichen Antheil unterscheidet. Die Seele erscheint so wesentlich als thierische, menschliche und göttliche bestimmt.

I. Die thierische Seele.

Von welcher Art der als thierisch bestimmte Entwickelungsantheil menschlicher Seelenthätigkeit sein werde, ist im Ganzen genommen mit ziemlicher Gewissheit voraus zu wissen: die thierisch-menschliche Seele wird jederzeit, wie die thierische Entwickelungsstufe des Menschengeistes, durch die Sinnlichkeit bedingt erscheinen. Ebenso lässt sich im Vorhinein erwarten, dass zwischen der dem Thiere zugeschriebenen Seele und zwischen jener Stufe menschlicher Seelenthätigkeit, welche die thierische heisst, ein wichtiger Unterschied bestehen, dass die wesentliche Eigenthümlichkeit menschlichen Geistes schon innerhalb der Sinnlichkeit ihrer Bethätigung sich bemerkbar machen werde. Von dieser thierischen Entwickelungsstufe der Menschenseele, nicht aber von der dem Thiere zugehörigen Seelenthätigkeit soll hier die Rede sein.

1. Kraft.

Indem der Geist in seinem Wissen von sich von der Empfindung ausgeht, wird das auf die Sinne einwirkende Ding als das Sinnenfällige, die Wirkung dagegen in den Sinnen als Sinneseindruck bestimmt, dieser aber an dem Sinnenfälligen ausgedrückt der Empfindung gleich gesetzt. In der That enthält so der Begriff der Empfindung den der Bewegung

stillschweigend in sich, mit dessen Hilfe die Wirkung der Dinge und Sinne erst zu denken möglich wird. Gleichzeitig mit anderweitiger Beschaffenheit erscheint Bewegung als eine der auffälligsten Eigenschaften der Dinge, vermöge welcher sie räumlich und zeitlich entstehen, sich entwickelnd bestehen und vergehen.

Wird nun die noch völlig unbekannte Art und Weise der Bewegung ganz allgemein als ihr Mass bestimmt, so ist damit ein Begriff der Kraft gefunden, welcher zwar nicht das Wesen der Kraft, aber diese doch als Erscheinungsweise der Bewegung kennzeichnet.*)

Die Wissenschaft kann aber heutzutage des Begriffes der Kraft nicht erwähnen, ohne dass ihr nicht sofort, der Eintheilung alles Stoffes in die drei Naturreiche entsprechend, die Kraft als mechanische, chemische und organische unterschieden in den Sinn käme. Obwohl es nun der Seelenlehre wesentlich um die organische, dem Thiere und Menschen eigenthümliche Kraft zu thun ist, so wird dieselbe doch auch auf den Mechanismus und Chemismus der Kräfte Rücksicht nehmen müssen, sofern diese Kraftäusserungen jener zu Grunde liegen und in ihr aufgehoben sind.

a. Schwerkraft.

Die Dinge erscheinen theils in Ruhe, theils bewegt. Und sofort fällt es auf, dass weder die ruhenden Dinge in Ruhe, noch die bewegten in Bewegung bleiben, jene plötzlich oder allmählig in Bewegung gesetzt werden, während diese in gleicher Weise zur Ruhe kommen.

Wodurch werden nun ruhende Dinge in Bewegung gebracht, wodurch kommen die bewegten zur Ruhe?

---

*) Die ausführliche Darlegung des Begriffes der Kraft gehört in die Naturwissenschaft. Doch lässt sich schon hier im Voraus wissen, dass der Ursprung der Bewegung und damit die Ursprünglichkeit der Kraft eben so wenig endgiltig zu begreifen sein werde, als das allererste Hervortreten der Dinge selbst. Stoff und Kraft sind von Ewigkeit her, oder gelten uns doch als solche. Dass aber weder die Kraft hinterher durch den trägen Stoff entsteht, noch die blosse Kraft den Stoff erschafft, dafür bürgen sie beide selbst als die unzertrennlichen, auf's innigste vermittelten Entwickelungstheile jeder Lebensstufe, daher wohl auch des Lebens überhaupt.

Vor Allem bemerken wir ruhende durch bereits bewegte in Bewegung gesetzt, bewegte dagegen durch ruhende zur Ruhe gebracht. Die Bewegung der Dinge erscheint zunächst als eine mitgetheilte, äusserliche; ein Ding wird durch das andere in Bewegung gesetzt.

Der zunächst auffälligste Grund, warum ein äusserlich bewegter Körper still steht, liegt also in seinem Zusammenstoss mit einem ruhenden oder ihm entgegengesetzt bewegten Körper, dessen Trägheit und Widerstand er nicht zu überwinden vermag. Doch kommt auch ein in seiner Bewegung gänzlich unbehinderter Körper zur Ruhe, im Falle die Ursache, welche ihn in Bewegung setzt, wegfällt, im Falle die Wirkung des gegebenen Anstosses nachlässt. Ist doch jedem in Bewegung gesetzten Körper nur ein gewisses, von dem Grade des Anstosses abhängiges Mass von Bewegung mitgetheilt, welches durch die Geschwindigkeit der Bewegung und durch die Grösse des zurückgelegten Raumes eben die Kraft der Bewegung ausspricht. Der gemeinsame Grund verlangsamter und zum Stehen gebrachter Bewegung aller Dinge, möge ihre Bewegung noch so unbehindert von Statten gehen, der Anstoss dazu noch so mächtig sein, liegt aber in der alle andere Bewegung beherrschenden Bewegung der Erde, in ihrer dadurch bewirkten Anziehungskraft, welche jedes bewegte Ding am Ende zur Ruhe bringt. Denn die Erde selbst stellt sich als ein in Bewegung gesetzter Körper dar, der trotz aller Bewegung wie in seinem Mittelpunkte und der entsprechenden Achse, so auch in seinem Kreislaufe zur Ruhe gekommen, gleichsam auf sich beruht, damit aber den Grund des Zurruhekommens aller seiner Theile, aller in und auf demselben ruhenden Dinge in sich selbst hat. Als dieser Grund und als das Wesen, wodurch die ursprüngliche Art und Weise, die Grösse und Geschwindigkeit der Bewegung, sowie die Anziehung aller der Erde zugehörigen Theile bedingt und erzielt wird, erweiset sich aber ihre Schwere, die, indem sie ein abgelaufenes Mass von Bewegung in sich aufgehoben zur Erscheinung bringt, als Schwerkraft bestimmt wird.

Ruhe kann sonach als verhaltene Bewegung, Bewegung als eine zur Ruhe eilende Kraft gelten, welche, durch den Stoff beschwert, zur Ruhe gebracht, dem Begriffe der Schwere

gleich kommt. Diese als der innere Grund, als das Wesen der zur Ruhe kommenden Dinge, ist die ruhende Bewegung selbst, eine Erscheinungsweise ursprünglicher Bewegung, kraft welcher die Dinge auf einander und in sich selbst ruhen. Erst im Begriff der Schwerkraft erscheinen Ruhe und Bewegung — in dem der Schwere unmittelbar auf einander bezogen — ausdrücklich herausgesetzt, sofern Schwere der Ruhe, Kraft der Bewegung entspricht, Schwere eine ruhende Bewegung, Kraft dagegen die Beweglichkeit, die Möglichkeit der durch die Schwere wie gelähmten Bewegung auf sich nimmt. Doch hat selbst jeder kleinste Körpertheil nicht etwa bloss die Möglichkeit sondern die Wirklichkeit der Kraft in sich: jeder die niemals ruhende oder, wenn man will, die Ruhe zu Stande bringende und erhaltende, insofern also bewegt Schwerkraft, mit ihr aber auch die ein- für allemal erhaltene Möglichkeit einer Verwirklichung der Kraft.

Schwerkraft ergibt sich somit einerseits als die Schwere, welche gleichsam die Kraft hat, im Grunde die Kraft selbst ist, jede Bewegung zur Ruhe zu bringen und sie zu verhindern, andererseits wieder als die Kraft, welcher trotz aller Ruhe und Schwere die Möglichkeit der Bewegung erhalten bleibt.

b. Anziehungs- und Abstossungskraft.

Es hat den Anschein, als ob der Begriff der Schwerkraft der Ausdruck einer einseitigen Bewegungsrichtung wäre. Und allerdings, wie die Erde die ihr zugehörigen Weltkörper und ihre eigenen Bestandtheile anzieht, ebenso wird sie von der Sonne, ja es wird diese selbst wieder sammt den sie umkreisenden Gestirnen von einem Centralkörper angezogen. Nur ist damit weder die ursprüngliche Absonderung der Weltkörper von einander, ihr Abgestossenwerden und Sichlosreissen, noch die Gegenseitigkeit ihrer Anziehung mit in Rechnung gebracht.

Man muss aber diese Doppelbewegung, wodurch der abgestossene Körper einerseits im Anziehungskreise seines Centralkörpers festgehalten wird, andererseits aber trotz aller Anziehung für sich besteht und in seinem durch die eigene Schwere geregelten Umschwung auf jenen zurückwirkt, nicht

bloss an den aus der Ferne auf einander einwirkenden Körpern, man muss sie ebenso als das Grundgesetz einer an und in den Körpern selbst vorkommenden Bewegung in Anschlag bringen, um obgleich im Ganzen vielleicht unbewegte, doch in ihren unmittelbar sich berührenden oder aus nächster Nähe auf einander einwirkenden Bestandtheilen als bewegt bethätigte Körper begreifen zu können. Auch bleibt in der That bis in die allerkleinsten Bestandtheile herab, ja selbst über jede wahrnehmbare Theilung hinaus das Gesetz der Anziehung und Abstossung in Kraft. *) Ein Körper, angezogen von einem andern, wird gleichzeitig von andern abgezogen, ein Theil, losgerissen von einem zweiten, zieht sofort einen dritten an, auch dieser wieder andere, welche er von anderen losreisst u. s. f. Ein Theil wird bewegt von einem anderen und es wirkt dieser wieder auf den ihn bewegenden fördernd oder hemmend zurück. Ein wechselseitiges Sichbeeinflussen bewegter Theile tritt in den Vordergrund, das sich durch sein Bewegungsausmass als Anziehungs- und Abstossungskraft kennzeichnet.

Fällt in der Bestimmung der Schwerkraft vor Allem die Menge der Bestandtheile und die dadurch bedingte Grösse der aus der Ferne auf einander wirkenden Körper in's Gewicht; so kommt es in Betreff der Anziehungs- und Abstossungskraft der einander sich mehr oder minder unmittelbar berührenden Bestandtheile vorzüglich auf ihre anderweitige Beschaffenheit an. Nicht etwa dass das Gesetz der Schwerkraft für das der Anziehungs- und Abstossungskraft, namentlich für die Bewegung der einem und demselben Körper zugehörigen Bestandtheile keine Geltung hätte — wie denn ja

---

*) Es kann immerhin als der Gränzbegriff des Atomes zugestanden werden, sofern der feste Körper bei fortgesetzter Theilung endlich in einen flüssigen übergeht, das feste Atom selbst als ein flüssig gewordenes, nahezu unräumliches, gleichsam des Stoffes verlustig gegangenes Element zu denken, daher aus einer solchen Verflüchtigung der Atome auf eine gewissermassen verwandtschaftliche Gleichstellung des Stoffes und der Kraft zu schliessen. Nichts desto weniger bleibt es aber doch ganz unstatthaft, das Atom geradezu seiner wesentlichen Beschaffenheit, seiner Ausdehnung und Gestalt zu entkleiden, aus Atomen des Stoffes unkörperliche Atome, aus dem Zusammensein solcher Stofftheile aber die Kraft entstehen zu lassen.

auch für die Bewegung der Weltkörper die nebst ihrer Grösse unterschiedliche Beschaffenheit nichts weniger als gleichgiltig ist — allein die Art und Weise der Bewegung, sowie die Kraft als ihr Ausdruck, kennzeichnen doch eine vorgeschrittenere Entwickelungsstufe. Denn die in mehr oder minder unmittelbarer Berührung der Körper geäusserte Anziehungs- und Abstossungskraft, Mischung, Auflösung und Umgestaltung ihrer Bestandtheile, entsprechen dem Begriffe des Chemismus, welcher, obgleich schon auf die mechanischbewegten Körper nicht ohne Einfluss, doch vorzugsweise für die stätige Entwickelung und das bewegliche Bestehen des Pflanzenlebens massgebend ist. Das Wesen, das Leben der Pflanze besteht im Chemismus.

c. Lebenskraft.

Schwere einerseits, Anziehung und Abstossung andererseits als unterschiedliche Weisen der einen Bewegung machen den Begriff des bewegten Lebens eben so wenig aus, als das Mineral- und Pflanzenreich den Inhalt des gesammten Naturreiches. Einer neuen Lebensstufe wird aber jederzeit eine besondere Art und Weise der Bewegung zu Grunde liegen müssen.

Als von massgebendem Unterschiede stellt sich die Bewegung bereits als äusserliche und innerliche heraus. Natürlich gibt es eben so wenig bloss innerlich, als bloss äusserlich bewegte Körper; einerseits verschwindet die Innerlichkeit eben nur vor der durch Grösse und Gewicht des Körpers bedingten Bewegung, andererseits tritt die äusserliche Bewegung innerlich bewegter Körper doch nur als eine mehr oder minder zufällige und gleichgiltige zurück. Indem sich die äusserliche Bewegung als eine von der inneren geäusserte kund gibt, kommt denn auch Zusammenhang und Einheit beider sofort zur Geltung. Auch fällt trotz aller Innerlichkeit der durch Anziehung und Abstossung bewegten Bestandtheile irgend eines Körpers die Bewegung jedes einzelnen Bestandtheiles vermöge des von Aussen empfangenen Anstosses noch ganz äusserlich aus.

Gerade aber in dem Vorgange des Inbewegungsetzens liegt der zunächst entscheidende Anhaltspunkt für die weitere

Bemessung der Bewegung, sofern Körper durch sich selbst in Bewegung gesetzt werden. Zwar den ursprünglichen Anstoss zur Bewegung wird jeder Körper von Aussen her, jeder endgiltig von dem bewegten Ganzen, welchem er als Theil zugehört, erhalten; allein einmal in Bewegung gesetzt, macht es neben anderweitiger Beschaffenheit gerade die Wesenheit gewisser Körper aus, zunächst durch eigenes Hinzuthun die erhaltene Bewegung verstärken oder derselben entgegentreten, sodann aber auch unabhängig von allem unmittelbaren äusserlichen Anstosse eigenthümliche Bewegung aus sich selbst erzeugen zu können. Es ist diese Selbstständigkeit der Bewegung das entscheidende Merkmal, welches die höhere Lebensstufe von der tieferen scheidet, ohne jedoch, da auch in der tieferen Ansätze solcher Bewegung angetroffen werden, diese von jener gänzlich loszureissen. Immerhin stellt sich aber das Thier sowohl durch die äusserliche, von unmittelbarer Gebundenheit an den Mutterboden frei gewordene Bewegung, als auch durch die innerliche Begründung seiner Beweglichkeit, durch seine geistige Thätigkeit der Pflanze gegenüber für sich hin.

Und zwar sind es die Sinneswerkzeuge und die damit zusammenhängende Empfindung, wodurch Mensch und Thier sofort als von der Pflanze auffällig unterschiedene Wesen abgehoben werden, wie es denn eben die durch Empfindung vermittelte Bewegung ist, welche hier für die Eigenthümlichkeit des Thierlebens einsteht. Und in der That, obschon der Pflanze das Vermögen, auf äussere Anregung mehr oder minder unabhängig bewegt zu werden, nicht abgesprochen werden dürfte; so fehlt derselben doch der innerliche Beweggrund ganz und gar, welcher die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des thierischen Lebens ausmacht und dessen vorgeschrittene Thätigkeit bedingt, es fehlt dem Pflanzenleben bei aller Wirksamkeit und halb und halb zugestandenen Thätigkeit jede Art von Bethätigung.

Das äusserliche (quantitative) Mass ist eben zu einem innerlichen (qualitativen), durch seine Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit bestimmten Masse, die äusserliche Art der Kraft zu sein zu einer innerlichen Weise geworden, damit aber die Kraft nicht bloss als Erscheinungsweise, sondern ebenso als das Wesen der Bewegung, als geistige Kraft, die

Bewegung aber als Selbstbewegung bestimmt. Drückt daher wohl jedes Mass von Bewegung Kraft aus, so kommt doch nur die als wirksam und thätig bemessene Selbstbewegung der Lebenskraft gleich.

Sofern Bewegung überhaupt Leben ist, sofern lebt allerdings jede Stufe der drei Naturreiche; es lebt die Erde, überhaupt jeder Weltkörper des Alls. Wird dagegen die Bewegung als Selbstbewegung, diese als Empfindungsbewegung, überhaupt als geistig vermittelte Bewegung festgehalten und durch dieses Mass von Bewegung der Begriff des Lebens eingeschränkt, so kann nur dem Thiere Leben zugesprochen werden, es kann nur das Thier sterben und getödtet werden, keineswegs aber die Pflanze.

Ein so grosser Irrthum es aber ist, die Lebenskraft als ein im thierischen Körper für sich selbst bestehendes Wesen zu denken, so sehr sich der Missgriff versündigt, welcher das Leben bloss in die Kraft setzt und den Stoff als Leichnam abschätzt; ebenso falsch wäre es, die Lebenskraft als eigenthümliche Kraft dem thierischen Leben abzusprechen, und dieses selbst bloss durch mechanische und chemische Kräfte begreifen zu wollen, ebenso gedankenlos, die Stofflichkeit der an und für sich thätigen Kraft und damit des Geistes zu behaupten. *)

---

*) Die Frage nach der Lebenskraft klingt heutzutage in dem Munde der Naturforschung so spöttisch vornehm, wie einst die berüchtigte Pilatusfrage nach der Wahrheit. Weil sie einen falschen Begriff von dem „Unding der Lebenskraft" haben, die Lebenskraft als „transcendental und ideal" schlecht machen, soll es überhaupt keinen Begriff von der Lebenskraft geben! Indem sie den Chemismus als vitalen und das Vitale als eine Art verbesserten Mechanismus bezeichnen, dem Kinde also einen andern Namen geben, sind sie kindisch genug zu glauben, mit der Unterdrückung des wahren Namens das Kind selbst beseitigt zu haben! Sie gehen mit dem Naturalismus Hand in Hand, so weit es eben geht, ja sie sind nicht abgeneigt den menschlichen Körper für eine Maschine oder blosse Retorte auszugeben. Vom Geiste lassen sie sich nicht bange machen. Nur wenn sie sich an ihre Seele erinnern, werden sie kleinlaut und wie zur Sühne gläubig — bis zur Leichtgläubigkeit.

Mit als Grund der Schiefheit und Einseitigkeit in der Bestimmung des Lebensbegriffes stellt sich übrigens die veraltete, zu ihrer Zeit berechtigte, nunmehr aber wissenschaftlich abgestandene Unterscheidung des Lebens als anorganisches und organisches heraus, indem sich damit die Folgerung als ganz natürlich zu ergeben scheint, die als mechanisch

Die Lebenskraft als der Begriff der dem thierischen Leben wesentlich zugehörigen Kraft macht eben den ergänzenden Theil der allgemeinen Naturkraft aus, welcher als solcher Schwerkraft und Anziehungs- und Abstossungskraft vermittelt in sich enthält. Weder schliesst die Lebenskraft, als Erscheinungsweise selbstständiger und durch die Empfindung zunächst vermittelter Bewegung des thierischen Lebens, den Mechanismus und Chemismus von sich aus; noch liegt der Schwerkraft oder der Anziehungs- und Abstossungskraft eine von der Lebenskraft gänzlich verschiedene Wirkungs- und Thätigkeitsweise zu Grunde.

Im Allgemeinen als Mass der Bewegung und damit als Ausmass einer Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit des Stoffes, führt sich aber die Kraft im Unterschiede des körperlichen Bestehens als die früheste Stufe geistiger Entwickelung und Bethätigung ein, vor Allem selbstverständlich die Lebenskraft, in welcher der an seine Körperlichkeit unmittelbar gebundene Geist die ersten Keime seines Bewusstwerdens hervortreibt.

Gibt es daher nur eine Kraft, wie es wesentlich auch nur eine Bewegung gibt, so gibt es doch manichfaltige Wirkungs- und Bethätigungsweisen als fortschreitende Entwickelungsstufen dieser einen Kraft.

2. Trieb.

Das Wesen muss erscheinen, die Kraft muss sich äussern, sollen Wesen und Kraft wirklich vorhanden sein. Nur erscheint das Wesen vielleicht soeben nicht in der gleich ausgeprägten Weise, in welcher es früher einmal erschien; nur erscheint die Kraftäusserung möglicherweise soeben gleich Null, die Kraft wie gebunden, die Bewegung in Ruhe. Thatsächlich bewegt sich allerdings der seiner Schwerkraft folgende

---

und chemisch unterschiedene Kraft zur Erklärung der Lebensvorgänge ausreichend zu finden. Das Mineral soll das anorganische, Pflanze und Thier das organische Leben vertreten. Allein was nöthigt uns denn Pflanze und Thier in einem Begriffe zusammengepresst dem Mineral gegenüber zu stellen?

Körper ohne Rast fort; er drängt sich unaufhaltsam zu dem Mittelpunkte des ihn anziehenden Körpers, durch den er hindurchgehen würde, falls ihm derselbe nicht selbst Halt geböte. Ebenso sind bereits chemisch abgesonderte Stoffe jederzeit bereit neue Verbindungen einzugehen und sich durch entsprechende Lösungsmittel immer wieder in Bewegung zu setzen. Endlich weicht wohl die Selbstständigkeit thierischer Lebensbewegung dem äusserlich bedingten Inbewegungsgesetztsein ihr angehöriger Körpertheile; allein sie bricht doch sofort wieder hervor, sobald die überwältigende Einflussnahme zurücktritt.

Es ist somit etwas in der Kraft, was sie unausgesetzt drängt sich zu bewegen und zu äussern; jede Bewegung hat irgend ein Ziel, jede Kraft irgend einen dem Masse seiner Bewegung entsprechenden Zweck. Und scheint auch das Bewegungsziel in der Schwerkraft so gut wie ein für allemal erreicht, scheint kein Weltkörper die einmal eingeschlagene und erzielte Umlaufsbahn jemals verlassen, die einmal auferlegte Bahnweite jemals überschreiten zu können; macht es nicht minder der bereits eingetretene Stoffwechsel wahrscheinlich, dass die Bewegung seiner manichfaltigen Verbindungen auch weiterhin auf eine bestimmte Anzahl von Zielpunkten beschränkt bleiben werde — so kommt uns dafür Ziel und Zweck der durch die geistige Kraft bethätigten Lebensstufe um so unbegränzter vor. Jedenfalls heisst es Ziel und Zweck der Bewegung und die behufs der Erreichung des Zieles und Zweckes gemachte Kraftäusserung in Rechnung bringen.

Die nun ununterbrochen möglicherweise fortdauernde, verwirklicht aber auf die Erreichung eines bestimmten Zieles und Zweckes ausgehende Kraft ist der T r i e b.

Nicht dass die Kraft ursprünglich ziel- und zwecklos wäre — mit dem jeweiligen Masse der Bewegung, mit dem bestimmten Aufwand von Kraft sind der Bewegung und Kraft selbst zugleich ein Ziel gesetzt, es ist der Zweck zum Theile schon durch das erreichte Ziel erfüllt — aber Ziel und Zweck werden eben nicht vorausgesetzt, nicht vorausgewusst, sondern fallen mit der abgelaufenen Bewegung unmittelbar zusammen, wogegen nunmehr die Kraft Ziel und Zweck als ein erst zu Erreichendes sich gegenüber hat und damit die Unruhe und das Treibende ihres Wesens herauskehrt.

Zur Kraft steht der Trieb somit in dem Verhältnisse einer vertiefteren und nach Aussen hin mehr vermittelten Lebensbewegung. Einerseits weist derselbe auf die Innerlichkeit, auf das mögliche Fürsichsein und auf die Unvergänglichkeit der Kraft hin, er deckt ihren Grund, obgleich nicht den letzten, und das ihr eigenthümliche Wesen, obgleich dieses nicht in seiner Gänze auf; andererseits schreitet er mit dem als Ziel hingestellten Zweck über den unmittelbaren Wirkungskreis der Kraft hinaus. In der Kraft ist Trieb und dieser ist als Kraft bethätigt.

a. Erhaltungstrieb.

In der Schwerkraft ist der Trieb wie gelähmt, er kommt nicht zum Vorschein, bleibt innerlich. Der Erde zugehörige Bestandtheile haften für immer an ihr, oder kehren doch ungeachtet alles Loskommens immer wieder zu ihr zurück; Weltkörper werden in der ihnen zugewiesenen Lage und Bewegung bleibend im Weltraume festgehalten. Der Trieb bethätigt sich in der Schwerkraft als Beharrungsvermögen, als die ein für allemal verwirklichte Kraft, welche trotz aller Erneuerung über die ihr zugetheilte Bewegung nicht hinausgeht. Triebkraft und Schwerkraft fallen zusammen.

Dagegen bewährt sich der chemische Vorgang auch darin dem mechanischen gegenüber als ein mehr innerlicher und damit viel freierer. Zwar selbst die allerkleinsten Theilchen stehen noch unter dem Einflusse des Gesetzes der Schwere; allein dasselbe Gesetz, welches die Theile zusammenbringt und unter einander festhält, lässt sie sich doch auch wieder von einander scheiden, im Fall ein weiterer hinzutritt, welcher auf einen der beiden früheren eine grössere Anziehungskraft ausübt. Bestandtheile werden im steten Wechsel ihrer Beziehung unter einander im Flusse erhalten und kommen in manichfaltigster Weise zur Erscheinung, ohne dass durch solchen Uebergang aus einer Verbindung in die andere der Zustand der einfachsten, ursprünglichen Bestandtheile verändert sein müsste. Ganz richtig wird daher der Trieb in diesen Scheidungsvorgängen als durch das ruhelose Uebergehen der Körper aus einer Gestalt in die andere, als durch das stete Sichverändern der Körper bestimmt hervorgehoben.

Noch inniger als im Mineral und in der Pflanze tritt aber in der thierischen Lebensstufe das Verhältniss des Beharrungsvermögens und der Veränderlichkeit ihrer Lebenskraft hervor. Bietet doch das Thier, vor Allem jedoch der Mensch, bei aller Beständigkeit des Schlages und bei aller Entschiedenheit stammverwandter Ausprägung die auffälligste Verschiedenheit individueller Erscheinung dar, so dass zum Verwechseln ähnliche Einzelwesen zu den seltensten Ausnahmen gehören. Ebenso ist hier der Ausdauer und Lebensfähigkeit des Menschen unter allen Himmelsstrichen und seiner mit einem solchen Wechsel des Aufenthaltes allmählig hervortretenden körperlichen und geistigen Umgestaltung, ebenso der grösseren Manichfaltigkeit der im menschlichen Körper vorkommenden Veränderungen, ihrer tief eingreifenden Wirkung und nachhaltigen Dauer, aber auch des im Ganzen unangetasteten, fessellosen menschlichen Fürsichbestehens und Ausharrens zu gedenken.

Es ist eben der Erhaltungstrieb, der Trieb ungeachtet alles Sichveränderns dennoch als dieselbe Lebensstufe auszuharren, welcher Jedem und Allem zukommt.

Alles, was besteht, erhält sich also, obschon nicht als Eins und Dasselbe, so doch unter veränderlicher Gestalt und wandelbarer Wirksamkeit innerhalb seiner Art und Gattung, endlich aber aufgelöst im grossen Ganzen; alles, was so vergeht, verschwindet nicht ganz und gar, es wird nicht vernichtet, sondern lebt durch manichfaltige Vermittelungsvorgänge geläutert und zersetzt in der Gegenwart fort; alles, was eben vorhanden ist, wird nie spurlos zu Grunde gehen, vielmehr im Wechsel manichfaltiger Umgestaltung in aller Zukunft erhalten bleiben.

Freilich, so mächtig der Erhaltungstrieb irgend einer Lebensstufe oder des gegenwärtigen Weltlebens überhaupt sei — als solcher trägt er doch den Todeskeim in sich.

b. Entwickelungstrieb.

Muss aber das, was besteht, als was es soeben erhalten ist, einmal doch vergehen, warum vergeht denn das Entstandene nicht sofort? Wodurch wird es erhalten, zugleich aber doch die Veränderlichkeit seines Bestehens herbeigeführt?

In dem Verhältnisse des Beharrungsvermögens und der damit verbundenen Möglichkeit manichfaltiger Veränderungen drängt sich die durchgreifende Erscheinung des Lebensgesetzes und damit die unwandelbare Gesetzmässigkeit des Erhaltungstriebes hervor: dass je grösser überhaupt die Dauer einer Lebensstufe angelegt ist, sie um so weniger an der Möglichkeit sich zu verändern Theil nimmt; hingegen je wandelbarer eine Stufe in ihrer jeweiligen Erscheinung sich bethätigt, um so weniger dieselbe weder äusserlichen, sie verzehrenden Einflüssen dauernd zu widerstehen, noch die raschere Erschöpfung des Selbsterhaltungstriebes von sich fern zu halten befähigt sein wird.

In dieser Hinsicht erweist sich das Mineral von der Pflanze, noch mehr aber vom Thiere in auffälliger Weise unterschieden.

Das von erdigen Bestandtheilen durchzogene und von unterschiedlichen Erdschichten bedeckte Felsgerüste unseres Weltkörpers besteht im Ganzen seit seinen Schöpfungstagen ohne wesentliche Veränderung fort; weder Verlust noch Zunahme seiner Grösse und seines Gewichtes, noch eine erhebliche Schwankung in der ihm zugetheilten Gestalt macht sich bemerklich. Einzelne, rücksichtlich der ganzen Masse geringfügige Gestaltveränderungen, durch Schmelzung und Verdunstung, Hebung und Senkung, oder zufolge von äusserlichen Eingriffen etwa als Verwitterung und Zersetzung hervorgetreten, gelten mehr als Ausnahmen seines gesetzlich bestimmten Bestehens, denn als regelmässige Vorgänge eines Gestaltungsprocesses. Gerade aber in dieser Zähigkeit, allen Veränderungen zu widerstehen, namentlich in der Beschaffenheit, weder neue Bestandtheile aufzunehmen, noch verbrauchte fallen zu lassen, liegt der Grund seiner Ausdauer und seines, wie es den Anschein hat, ungestörten Fortbestehens.

Wesentlich verschieden davon fällt Dasein und Erscheinung des Pflanzen- und Thierlebens aus. Beiden ist eine verhältnissmässig kurze Lebensdauer, ein nur flüchtiges Bestehen zugetheilt; ja sowohl Pflanze als Thier erhalten sich, indem sie von Aussen zugeführte Stoffe in sich aufnehmen, diese auflösen und zersetzen, von dem so eigenthümlich zubereiteten Stoffe einen Theil sich zueignen, den verbrauchten und ausgenützten aber wieder fallen lassen. Es ist der Vorgang der Ernährung, wodurch Pflanze und Thier erhalten,

wodurch manichfaltige Erscheinungsweisen jedes einzelnen Pflanzen- und Thierlebens möglich gemacht, wodurch Zunahme und Wachsthum bewerkstelligt werden.

Allein ungeachtet der gebotenen Möglichkeit, sich unausgesetzt Nahrungsmittel zuzuführen, ungeachtet ungestörter Aufnahme und entsprechender Verarbeitung des dargereichten Stoffes, gehen Pflanzen- und Thiergattungen gleichwohl in ihrem Wachsthum und Gedeihen über einen bestimmten Höhepunkt nicht hinaus. Der Jahrhunderte überdauernde Baum wird endlich morsch, verdorrt und fault zusammen; die lebenskräftigste Thiergestalt altert, zehrt ab und verfällt dem Tode. Das einmal in die Welt gesetzte Pflanzen- und Thierleben hätte sonach schnell genug vom Erdboden verschwinden müssen, wäre es nicht im Stande gewesen in der vollen Kraft seiner Blüthe neue Keime aus sich herauszusetzen. Ja die Vergänglichkeit und Sterblichkeit musste von der Zeugungsfähigkeit überboten werden, sollte die ganze Erdoberfläche nach und nach mit einer üppigen Pflanzendecke geschmückt und von einer reichhaltigen Thierwelt belebt erscheinen.

Im Unterschiede des Erhaltungstriebes führt sich eben der nunmehr durch Ernährung, Wachsthum und Fortpflanzung bestimmte Trieb als Entwickelungstrieb ein.

Entwickeln heisst, in Um- und Neugestaltung sich selbst erhalten. Der Entwickelungstrieb ist ein immer wieder sich erneuernder, steigender Erhaltungstrieb. In diesem müssen sonach die Keime jenes schon enthalten, es muss die der Pflanze und dem Thiere zugehörige Bildungsfähigkeit im Mineral angedeutet sein. Zwar von Ernährung, von einem Insichaufnehmen und Ausscheiden äusserlich gebotener Stoffe, von einem damit verbundenen Wachsthum, oder von einem allgemein verbreiteten, stätigen Erzeugen desselben, ist nicht zu sprechen. Was in der Pflanze und im Thiere als gegenwärtig besteht, das erscheint in der Gesteinsbildung als vergangen, oder scheint doch, abgesehen von sündfluthlichen Umwälzungen und vulkanischen Erschütterungen, in unvorstellbarer, wenigstens kaum merkbarer Entwickelung vor sich zu gehen. Aber das allgemeingiltige Lebensgesetz führt sich doch auch hier wie auf ein allmähliges Entstehen und Umgestalten, so auf ein wenn auch unberechenbares Vergehen und Absterben der Erdfeste zurück.

Andererseits dauert im Entwickelungstriebe Richtung und Zweck des Erhaltungstriebes fort, nur nicht mehr in einem so unumschränkten Masse. Denn liegt in der Ernährung der Pflanze und des Thieres der Grund ihres Bestehens, wird überhaupt durch den Vorgang der Zeugung die Erhaltung des pflanzlichen und thierischen Lebens in seiner Dauer mit jener des mineralischen auf gleichen Fuss gestellt; so geht doch mit der Beharrlichkeit des Pflanzen- und Thierlebens immer wieder erneuerte Gestaltungsbildsamkeit einher, durch welche das Gestein in seinen Gattungen und Arten bei weitem überboten wird. Der Erhaltungstrieb entspricht eben mehr dem Mineral-, der Entwickelungstrieb dem Pflanzen- und Thierreiche.

c. Thätigkeitstrieb.

Erhalten und Entwickeln weisen sich als besondere Bestimmungen des Bewegungsbegriffes und damit des Begriffes der Kraft aus. Sowohl zu ihrer Erhaltung bedarf die besondere Lebensstufe eines bestimmten Masses der Bewegung, benöthigt sie einer verhältnissmässigen Kraft, als auch behufs ihrer Entwickelung. Und da wird wohl auch die Bewegung als Selbstbewegung und die Kraft als Lebenskraft für die Begriffsbestimmung des Triebes herhalten müssen.

Mit der Unterscheidung der auf manichfaltige Weise, bald bloss äusserlich, bald innerlich, bald von Aussen nach Innen, bald von Innen nach Aussen in Bewegung gesetzter Körper wird sich allmählich auch die weitere Bewegungserscheinung bemerklich machen, welche die Körper selbst als Bewegendes und Bewegtes auseinanderzusetzen gestattet. Muss aber jeder einzelne Körper, ebenso jeder seiner Theile, seine Bewegung jederzeit nicht bloss als ein Bewegtwerden, sondern ebenso als ein Sichbewegen äussern, jeder Körper bald als ein bewegter, bald wieder als ein bewegender wirksam sein; so tritt doch zuerst damit, dass die Bewegung eines für sich bestehenden Körpers an einem andern zur Geltung kommt, sein vielleicht schon vergangenes Bewegtsein an dem soeben zu Stande gebrachten Bewegtwerden eines andern Körpers erhalten wird, dass Kraft und Trieb eines für sich bestehenden und für sich bewegten Körpers an einem anderen

gleichsam bethätigt erscheinen, es tritt erst durch das, was geschieht und geleistet wird, die so in ihrer Aeusserung auffällige Bewegung als Wirkung hervor. *)

Damit aber auch sofort als manichfaltige Ursache von Wirkungen. Denn abgesehen davon, dass sich die ursächliche Bedingung der Bewegung auf ihre von Haus aus zu Grunde gelegte Möglichkeit zurückführen lässt, als deren Wirklichkeit die Bewegung selbst hervortritt, macht sich die Kraft als das in der Sache gelegene Grundvermögen von Wirkungen, der Trieb als der Ausgangspunkt zielvoller Wirksamkeit geltend. Das heisst aber schon die Wirkung als Rückwirkung bestimmen: die Wirkung, als Ursache weiteren Bewirktwerdens, geht nicht nur so von einem Körper auf den andern über; die einem Körper mitgetheilte Wirkung, nach allen Seiten hin geäussert, verursacht ebenso in dem Körper, welcher sie hervorbringt, eine Veränderung in Betreff dessen eigener Wirksamkeit.

In Wirkung und Rückwirkung besteht aber jede Kraftäusserung. Denn obgleich für die Bemessung der Schwerkraft die Rückwirkung einzelner Körper auf ihren betreffenden Centralkörper von keinem Belang sein mag, so nimmt doch ihre Gesammtwirkung an der Bestimmung seiner Stellung und Bewegung gleichfalls Theil. Anziehungs- und Abstossungskraft setzt aber ihre Wirksamkeit geradezu als Wirkung und Rückwirkung heraus; nicht minder findet sich in der Lebenskraft die Aeusserung einer solchen unterschiedlichen Wirkungsweise. Wirkung und Rückwirkung kommen eben jeder Lebensstufe der drei Naturreiche zu.

Indessen, eine so allgemeine Bewegungserscheinung die Wirksamkeit ausmacht, wirkungsvoll äussern sich die Körper jederzeit denn doch nicht. Wohl aber wird, da kein Körper

---

*) Lässt der Physiker, indem er Bewegung als Ortsveränderung für sich bestehender Körper, und Wirkung als die Einflussnahme der Körper auf einander bestimmt, die innerliche Bewegung ruhender Körper, sowie die an jedem für sich bestehenden Körper nachweisbare Wirksamkeit bei Seite, so macht er damit von seinem Rechte Gebrauch, dem Begriffe der Schwerkraft gemäss diese Bestimmungen festzuhalten. Nur darf eine solche auf den Standpunkt der Mechanik eingeschränkte Naturwissenschaft den Begriff der Bewegung und Wirkung damit nicht erschöpfen, oder auf seine einfachste Inhaltsbestimmung zurückführen wollen.

je ohne alle Bewegung besteht, irgend ein Bewegungsvorgang in den soeben wirkungslos vorhandenen Dingen erhalten bleiben müssen, welcher, obgleich in seiner Folge und Aeusserung nicht zur Erscheinung gekommen, doch stets darauf abzielt. Ein solches innerliches Wirken ist aber das Thun, welches sofort verschieden ausfällt, je nachdem einem Körper die Fähigkeit zugetheilt ist, entweder von Aussen her in seinem Innern bewegt zu werden und erst diesem Anstosse entsprechend sich selbst zu bewegen, oder abgesehen von äusserer Veranlassung, selbstständig sich in Bewegung zu setzen; je nachdem diesem Thun ein Leiden zu Grunde liegt, jenem aber nicht, dieses Thun auf Empfindung, somit auf Bewusstsein zurückführt, jenes aber ohne alle Empfindung und bewusstlos vorsichgeht.

Wird nun wie Wirkung und Rückwirkung in dem Begriffe der Wirksamkeit, ebenso Thun und Leiden in dem gemeinsamen Begriffe der Thätigkeit zusammengefasst — denn Leiden ist wohl kein selbstständiges Thun, aber doch der Beweggrund einer unmittelbar abgenöthigten Bethätigung — wird überdiess die durch Thätigkeit begründete Wirksamkeit mit in den Kreis der Inhaltsbestimmung des Thätigkeitsbegriffes hineingezogen; dann wird wohl auch der Trieb, welcher Thun und Leiden und damit die Möglichkeit eigenthümlich bedingter Wirksamkeit und Bethätigung in sich enthält, als Thätigkeitstrieb bezeichnet werden dürfen.

Thätigkeit als solche Innerlichkeit aller Wirksamkeit und Kraftäusserung bildet deren nächsten Antrieb. So kann im Erhaltungstriebe das Beharrungsvermögen als ihre Möglichkeit, die Veränderlichkeit dagegen als ihre Wirklichkeit gelten, der Entwickelungstrieb aber in seiner Wirksamkeit ohne zu Grunde liegende Thätigkeit gar nicht gedacht werden. Aber der Thätigkeitstrieb begründet so nicht bloss frühere Triebe, es finden sich auch diese in jenem vermittelt enthalten: die Thätigkeit harrt als eine und dieselbe aus bei aller Veränderlichkeit der durch sie begründeten Wirkung und fortschreitenden Entwickelung. Ja der Thätigkeitstrieb behauptet sich als der Abschluss aller hier möglichen Begründung und Vermittelung. Denn im Hintergrunde der Thätigkeit, als der Möglichkeit aller Wirksamkeit, liegt keine anderweitige, etwa mögliche Möglichkeit, und über die, im Unterschiede der körperlich bedingten, zwar nicht unbedingt unabhängig, aber doch selbst-

ständig bewährten Thätigkeit geht die Vermittelung nicht hinaus. Die als Thätigkeit bestimmte Selbstbewegung gilt als der erste und letzte, aber auch als der vermitteltste Ausdruck des Triebes.

So sehr aber der Thätigkeitstrieb als allgemein verbreitete Beschaffenheit und Eigenschaft aller Lebensstufen sich einführe, das Thier unterscheidet sich doch gerade durch seine Thätigkeitsweise wesentlich von der Pflanze, welcher jedes Thun, dessen Beweggrund in einem vorhergehenden Leiden wurzelt, in einer Empfindung besteht, also mit Bewusstsein vor sich geht, ausnahmslos versagt bleibt. Die Pflanze thut nichts dem entgegen, was sie zu erleiden hat, denn sie leidet eben nicht; ihre Thätigkeit, unmittelbar an Wirksamkeit gebunden, bleibt Werkthätigkeit. Andererseits liegt freilich zwischen der Thätigkeitsweise der Pflanze und jener des Thieres keine unausfüllbare Kluft; durch seinen Erhaltungs- und Entwickelungstrieb findet sich das Thier der Pflanze nahe gestellt, ja es wickelt sich derselbe Lebensfaden ab, indem sich das Thier aus unbewusster zur bewussten Thätigkeit erhebt, so sehr es auch den Anschein haben mag, als ob der an die Leiblichkeit geknüpfte Endpunkt plötzlich abrisse und mit einem anderen, von der geistigen Wesenheit des Lebens herrührenden Ende verknüpft würde. Immerhin läuft aber zwischen der durch das Gesetz des Mechanismus und Chemismus bedingten und der geistig vermittelten Aeusserung der Lebensthätigkeit eine lange Reihe von Mittelgliedern halbbewusster, instinctartiger Lebenserscheinungen ab. So verrathen bereits die sogenannten automatischen Bewegungen ein gleichsam im Schlummerzustande geäussertes Bewusstsein; so lässt sich bis in die unwillkürlichsten Reflexbewegungen zurück eine bewusste Einflussnahme verfolgen. Dass zweckgemässe Aufeinanderfolge, Anordnung und Benützung körperlich bedingter Lebensäusserungen eine grössere oder geringere Betheiligung des Bewusstseins hervortreten lasse, der Gesichtsausdruck z. B. ebenso die Wirkung bewusster als unbewusster Muskelthätigkeit darstelle; dass andererseits ein dem Bewusstsein unterworfenes Thun und Handeln wie unbewusst vor sich gehen könne, ja genug oft geradezu dem Bewusstsein entzogen werde — wie z. B. im Traume und Schlafwandel, während heftiger Gemüthsbewegungen, in zur Gewohnheit gewordenen Verrichtungen — alles diess sind unzweifelhafte Thatsachen. Wie das fertige

Bewusstsein an bestimmte Stufen seiner Inhaltsentwickelung sich gebunden zeigt, ebenso das allmähliche Herausringen des Bewusstwerdens aus dem Zustande der Bewusstlosigkeit, ebenso das Herabsinken aus dem klaren Bewusstsein in ein bewusstloses Bestehen und Vergehen.

Ueberhaupt wie es Anziehungs- und Abstossungskraft als entwickeltere Aeusserung der Schwerkraft, Lebenskraft aber als die, Schwerkraft und Anziehungs- und Abstossungskraft in sich vermittelt enthaltende und darüber selbstthätig hinausreichende Kraft, wie es den Erhaltungstrieb als die Grundlage des Entwickelungstriebes, diese beiden aber als durch den Thätigkeitstrieb in ihrer Wesenheit endgiltig vermittelt und abgeschlossen begreifen heisst: ebenso muss die bewusste Thätigkeit aus der unbewussten entstanden und mittels derselben hervorgebracht gedacht werden, obgleich sich das Wie dieses Thätigkeitsfortschrittes dem Wissen eben so wenig offenbart, als überhaupt die Weise irgend eines letzten Umwandelns oder ursprünglichen Entstehens. Der Zusammenhang dieser Thätigkeitsweisen ungeachtet ihrer unterschiedlichen Besonderheit; das allmählige Uebergehen der unbewussten Thätigkeit in die bewusste und das Fürsichentstehen und die selbstständige Bethätigung der letzteren; die sinnlich bedingte Entwickelungsweise des Bewusstseins bei aller Eigenthümlichkeit und Freiheit seiner Uebersinnlichkeit; und wieder der Einfluss bewusster Thätigkeit auf das Zustandekommen und den Verlauf unbewussten Geschehens und Wirkens — dieses wechselseitige Eingreifen und selbstständige Fürsichbestehen bewusster und unbewusster Thätigkeit gibt ebenso sehr Zeugniss von der ununterbrochenen Beziehung der thierischen Lebensstufe zu den tieferen Stufen des Naturlebens, als es ihre durchgreifende Verschiedenheit herausstellt. Denn erst im Thiere kommt der Thätigkeitstrieb zur vollen Geltung.

Ueber die Inhaltsbestimmung als Thätigkeit geht aber der Trieb nicht hinaus; er ist als solche der innerlichste und wesentlichste Beweggrund aller Lebenserscheinungen.

3. Begierde.

Durch den Trieb ist das Thier bereits der Art hingestellt, dass nunmehr seine Lebenserscheinungen, abgesehen

von ihrem Zusammenhang mit der Wirksamkeit und Thätigkeitsweise des Minerals und der Pflanze, für sich bedacht werden können.

Als innerlich fortwirkende Kraft würde der Trieb aber niemals dazu gekommen sein, sich zu äussern, falls ihn nicht die Erfüllung eines für das Leben unabweisbar nothwendigen Zweckes endlich zur Bethätigung wach gerufen hätte. Der Zweck stellt sich so als Lebenszweck heraus, der Trieb, das Mittel den Lebenszweck zu erreichen, als Lebenstrieb, als Zweck des Lebens aber seine Erhaltung, Entwickelung und Bethätigung, somit vor Allem die Befriedigung desjenigen Triebes, durch welchen das Leben sozusagen beim Leben erhalten wird. Das Leben benöthigt aber fortwährend der Vermittelung ihm angeborner und anerzogener Triebe, da nicht nur mit neuen Zwecken neue Triebe entstehen, sondern auch bestehenden Zwecken gegenüber ausgenützte und erschöpfte Mittel immer wieder erneuert werden müssen.

Dieses Bedürfniss, den Trieb zu befriedigen, ist die Begierde.

Wenn das der Kraft gesteckte Ziel und der zu erreichende Zweck die Kraft zum Triebe macht, so steigert doch erst das Bedürfniss diesen zur Begierde. Und zwar ist es der unbefriedigte Trieb, wodurch die Begierde geweckt wird, es ist der dem fortglimmenden Triebe vorschwebende Zweck, welcher den Trieb in ruheloser Bewegung erhält, welcher, je weniger leicht er zu erreichen ist, um so mehr die Befriedigung des Triebes als Bedürfniss hervortreten lässt. Der Gegensatz, sozusagen die Spannung zwischen dem Bedürfnisse und dem unbefriedigten, auf dieses Bedürfniss gerichteten Triebe verhilft dem Triebe selbst zur Begierde, ohne dass jedoch diese nothwendigerweise erst aus völlig entwickelten Trieben hinterher entstehen müsste. Steckt doch die Begierde mit ihrem Keime ihrerseits selbst im Triebe und diente ihm vielleicht bereits behufs der Erreichung seines Zieles. Aber sie wächst auch über den Trieb hinaus und wirkt in ihrer Weise auf ihn zurück.

a. Gier.

Vor Allem führt sich die Begierde als das mit dem leiblich vermittelten Triebe zusammenhängende, natürliche

Bedürfniss ein. Erwacht ein oder der andere Naturtrieb und ist sein Zweck für die Erhaltung und Entwickelung des Lebens unabweisbar, so tritt bei einigermassen gesteigertem Triebe auch das Begehren unvermeidlich hervor. Das Thier begehrt, wozu es von der Natur getrieben wird, es kann diesem Drang nicht widerstehen und wird jederzeit und unter allen Umständen seinem Triebe begierig folgen, sobald dieser auf die Stillung eines natürlichen Bedürfnisses ausgeht, oder wohl gar die Befriedigung geradezu als Lebensfrage hinstellt. Gleichwohl ist die Natürlichkeit als diese Innerlichkeit des thierischen Lebens nicht die einzige Quelle, welcher Begierden entspringen. Tragen doch von Aussen auf den Körper einwirkende und durch Sinnesvermittelung demselben zugebrachte Dinge nicht wenig dazu bei, Begierden wachzurufen; überbieten doch sinnliche Eindrücke an Manichfaltigkeit und Häufigkeit ihrer Erscheinung bei weitem die im Körper gelegenen Bedingungen und bringen diesen genug oft in Aufruhr, obschon von Haus aus natürliche Nöthigung und ein ihr entsprechender Trieb dazu gar nicht vorhanden sind. Gerade aber dadurch, indem die Begierde das natürliche Bedürfniss überschreitet, wird sie leicht zum Gelüste, das mehr der Lust und Sinnlichkeit fröhnt, als um das Gedeihen des Lebens bekümmert ist. Nicht dass jedes durch Sinnenreiz hervorgerufene Begehren eine schädliche Einwirkung auf Körper und Geist hervorbrächte, oder gar ein entbehrlicher Ueberfluss wäre, im Gegentheil tragen Lust und Genuss zur Erhaltung und Entwickelung des Lebens wesentlich bei; nur darf die durch Lüsternheit gesteigerte Lust nicht zum bloss sinnlichen Gelüste, es darf das Bedürfniss nach Wohlergehen nicht zur verderblichen Wollust ausarten.

Immerhin bleibt aber sowohl von Seite eines durch den Naturtrieb begründeten Bedürfnisses, als auch von Seite der durch Sinnenreize vermittelten Lust die Gefahr gross genug, dass das Mass eines zweckentsprechenden Begehrens überschritten, und damit dem Bestande und der Entwickelung des Lebens feindlich entgegengetreten werde. Wie leicht wendet sich der Trieb, so sehr er der Natur und dem Wesen des thierischen Haushaltes ein Bedürfniss ist, in zügellosem Sichgehenlassen gegen diesen selbst; wie leicht gereicht der einem erspriesslichen Gedeihen des Lebens förderliche Sinnenreiz

und die damit verknüpfte Genussfähigkeit dem Leben selbst zum Verderb, falls Genusssucht und Lust am Wohlergehen in widernatürliche Bethätigungsweisen ausarten.

Diese nun zwar ursprünglich natürliche, jedoch bis zur Masslosigkeit und Unnatürlichkeit gesteigerte Begierde ist die Gier.

Zunächst Ausdruck der Sinnlichkeit — denn auch das natürliche Bedürfniss weist auf die durch Empfindung bedingten Gefühle hin — trägt die Begierde auch dieses Gepräge vor Allem an sich. Die Gier ist sinnliche Begierde. Indessen im weitern Sinne, die Gier überhaupt als heftige Begierde bestimmt, werden auch übersinnlich vermittelte, durch Vorstellungen angeregte Begierden in ihren Bestimmungskreis mit hineingezogen, im Falle solche einer erhitzten Einbildung entsprungene Begierden, auf die Sinnlichkeit rückwirkend, in der angefachten Gluth mit auflodern. Ja die einer lüsternen Vorstellung entsprungene Gier übertrifft selbst jene durch die Macht natürlicher Bedürfnisse und durch heftige Sinnenreize gesteigerten Begierden; gerade durch das Schwelgen in solchen überreizten Begierden wird körperliche und geistige Wohlfahrt am meisten gefährdet sein.

Die Gier erscheint so als die schlimme Hälfte, als Entartung der Begierde. Denn trägt sie auch, gleich dieser, zur Entwickelung des Triebes bei, stellt sie gleichsam die Brücke her, über welche hinwegschreitend das thierische Leben zur Bethätigung seiner Geistigkeit sich aufschwingt — indem sie wie über die Grenze des natürlichen Bedürfnisses, so auch über die des natürlichen Genusses hinausgeht, statt durch den ihr vorgesetzten Zweck eingeschränkt zu bleiben, indem sie sich Selbstzweck wird, verkehrt sie damit doch den in ihr ursprünglich enthaltenen natürlichen Trieb zur Widernatürlichkeit.

b. Verlangen.

Die Gier scheint unersättlich; wenigstens ist es in Betreff der im vollen Zuge begriffenen noch sehr zweifelhaft, ob irgend eine Art, irgend eine Weise der Befriedigung ihr genügen könne. Am Ende wird freilich selbst dem dringendsten Bedürfnisse genügt, es erschöpft sich selbst die genuss-

reichste Bethätigung, ja je mehr die Befriedigung das natürliche Mass überschreitet, je rücksichtsloser der Becher des Genusses bis auf die Hefe geleert wird, um so mehr hat die Gier Ueberdruss und Ekel zur Folge. Uebersättigung trägt aber die Begierde genug oft für immer zu Grabe.

Andererseits erwacht das in der Natur der Leiblichkeit begründete Bedürfniss immer wieder; auch wird der einmal verkostete Genuss leicht zur Gewohnheit und gilt für unentbehrlich. Je öfter ein Bedürfniss hervortritt, mit je grösserem Genusse seine jedesmalige Befriedigung verknüpft ist, je reichhaltiger und manichfaltiger die Fülle des Genusses, je geübter und gesteigerter die Genussfähigkeit — um so mehr wird das Bedürfniss, so zu sagen, ohne Bedürfniss sich fühlbar machen, um so mehr der blosse Genuss gesucht und seiner Lust gefröhnt werden. Die Sucht erscheint so als die Lüsternheit der Begierde, welche die Begierde selbst in eine masslose, so zu sagen ununterbrochene Befriedigung hineinreisst. Allein auch abgesehen von allem Genuss, der ohnehin mit der Zeit zur gleichgiltigen Befriedigung herabsinkt, auch unabhängig von einem gesuchten, genug oft erkünstelten Begehren, vermag sich mit dem ursprünglichen Hervortreten angeborener Lebensbedürfnisse zugleich der Hang zur Bethätigung eines bestimmten Triebes herauszubilden, der vielleicht zufolge ungewöhnlicher Beschaffenheits- und Beziehungsverhältnisse einzelner Körpertheile, sowie gemäss der damit verknüpften Wirkungsweise ganz besonders vorwiegt. Insofern steht der Hang, welcher überdiess wie die Sucht etwas Schiefes, Krankhaftes, ja Unnatürliches an sich haben kann, der abgenöthigten Befriedigung natürlicher Bedürfnisse sehr nahe, ohne doch mit der durch das Bedürfniss hervorgerufenen Begierde ihre Unabweisbarkeit und Unüberwindlichkeit zu theilen. Jedenfalls liegt aber im Hang, abgesehen von aller verführerischen Veranlassung, eine Nöthigung, ein Drang zur bestimmten Bethätigung, dem gegenüber kaum eine Verantwortung besteht. Es ist eben zur zweiten Natur geworden, einem Triebe nachzuhängen, welcher genug oft ursprünglicher Natürlichkeit feindselig gegenübersteht.

Wie sich aber das Thier über seine unbewusste Natürlichkeit durch den auf Empfindung und auf das mit der Empfindung zusammenhängende Gefühl begründeten Thätig-

keitstrieb zum übersinnlichen Bewusstsein erhebt und damit eine vertiefte Innerlichkeit seines Wesens aufdeckt, in welcher sich die Gegensätze des Lebens von Neuem versöhnen; ebenso wird es im Stande sein, den Hang von seiner natürlichen Grundlage wenigstens theilweise loszureissen und als unabhängigere Neigung zur Geltung zu bringen. Denn wurzelt auch dieses Vorsichgehen einer mehr übersinnlich vermittelten Begierde, wie die Uebersinnlichkeit überhaupt, in sinnlich bedingter Wirksamkeit und Thätigkeit, gibt es hier eben so wenig, als sonst wo, einen plötzlichen Riss, der das bewusste Leben mit dem unbewussten in scharfen Gegensätzen auseinanderhielte; so wird doch, wie sich der sinnlich vermittelte Genuss halb und halb von dem sinnlichen Bedürfnisse losmacht und eigengearteten Gelüsten hingibt, ebenso die Begierde in ihrer Neigung von leiblicher Bedingtheit und von der Bewusstlosigkeit des Hanges mehr oder minder sich lossagen können. Insofern führt sich denn auch die Neigung als ein Beleg halb bewusster und halb unbewusster Bethätigung ein. Einem dunklen, noch unberührten Triebe entsprungen, welchem unbefangene Beharrlichkeit in Erreichung seines Ziels sich unbemerkt beigesellt, vermag sie im Hinblick auf Ziel und Zweck ihres Triebes und seines Auslebens zwar immer bewusster zu werden, ohne doch selbst im völlig bewussten Gewähren über das Räthselhafte und Geheimnissvolle ihrer Beweggründe je vollständig sich Rechenschaft zu geben. Einerseits ein unbedingtes Sichhingeben an ein Anderes, ein in dieser Hingebung Genuss suchendes Begehren, kann sie andererseits ebenso auf jeden Genuss verzichten, sich überhaupt über die den Hang bestimmende Gebundenheit erheben und damit auf einen ganz andern Standpunkt stellen. Denn nicht bloss dem Grade nach verschieden ist Neigung und Hang, wie in der Natur die sanft geneigte Fläche und der steil abfallende Abhang, sondern vielmehr noch, durch innerlichste Eigenthümlichkeit auseinandergehalten, der entschiedene Schritt, welcher die übersinnliche Seite des Begehrens herauskehrt.

Während sich daher die Befriedigung der durch ein natürliches Bedürfniss oder durch ein unwiderstehliches Gelüste hervorgerufenen Gier als unabweisbar herausstellt, in solchem Falle die Nichtbefriedigung das Leben in kürzester Zeit zu vernichten droht; tritt dagegen in der Gewährung des Hanges

und der Neigung das Begehren mehr als eine Sehnsucht hervor, welche, unbestimmt und nachgiebig wie sie einmal ist, so manches mit Hang oder Neigung verknüpfte Begehren unerfüllt lassen kann, ohne sofort dadurch Bestand und Erhaltung des Lebens zu gefährden. Freilich eine tief wurzelnde Neigung, ein zum Bedürfnisse gewordener Hang wird nicht leicht zu unterdrücken, nicht leicht zu überwinden sein, obgleich es immerhin möglich bleibt, den entscheidenden Augenblick der Gewährung oder Nichtgewährung zu überdauern, ja für immer eine solche Begierde los zu werden.

Eine der Art mehr ersehnte als geforderte Gewährung der Begierde ist das Verlangen.

Zwischen diesem und der Gier besteht sonach ein genug grosser Unterschied, sowohl rücksichtlich ihrer Beschaffenheit, was Stärke und Dauer betrifft, als auch in der Eigenthümlichkeit ihrer mehr oder minder bewusstvollen Thätigkeit. Was dem Verlangen an Heftigkeit und Unersättlichkeit abgeht, das ersetzt es durch Innigkeit und durch die Beharrlichkeit des Strebens, welchem mit einem allmählig zugestandenen Gewähren, mit einer Schritt für Schritt zurückgelegten Annäherung an das ersehnte Ziel am meisten gedient ist. Auch wird das Verlangen in einem ganz anderen Bethätigungskreise sich ausleben, als die niedere Gier, in der kaum ein Funke eines die Sinnlichkeit überschreitenden Strebens aufglimmt.

Andererseits ist der Zusammenhang dieser Begehrungsweisen freilich unverkennbar. Eine allmählige Entwickelung und Läuterung weist auf das Hervorgehn des gesitteteren Verlangens aus der ihm allenfalls den ersten Anstoss gebenden rohen Gier hin; ein trotz aller übersinnlichen Richtung dennoch tief genug in der Sinnlichkeit wurzelndes Streben legt die Verbindungsfäden bloss, welche selbst solche entgegengesetzte Richtungen des Begehrens in Berührung erhalten. Auch das reinste Verlangen, auf einen nichts weniger als sinnlichen Zweck gerichtet, kann zur Gier gesteigert werden, diese aber wieder, trotz alles Gelüstes ohne befriedigt zu sein sich beruhigen, oder doch einem gemässigteren Begehren Platz machen. Desgleichen bezeugt der Grad und die Art und Weise des mit der Gier und dem Verlangen einhergehenden Bewusstseins trotz manichfaltiger Unterschiede ihre Annäherung. Zwar im Durchschnitt ist wohl die einem

natürlichen Bedürfniss oder einem rein sinnlichen Gelüste entsprungene Gier weniger ihres Thuns und Lassens sich bewusst, als das von sanfteren Regungen bewegte und durch allmählig herangebildete Vorstellungen wachgerufene Verlangen, namentlich verläuft die Befriedigung aller Naturbedürfnisse, wie genug oft gegen die ausdrückliche Richtung des Bewusstseins, so in der Regel ohne alles bewusstes Hinzuthun; allein im Grunde kommt es doch nicht so sehr auf die Bedingung und Veranlassung, als auf die Stärke und Erscheinungsweise der Begierde an. So wird sich das Bewusstsein der Anforderung eines unvermeidlichen Naturbedürfnisses oder eines genusssüchtigen Triebes nicht so leicht entziehen können, als den träumerischen, genug oft ohne alle Selbsterkenntniss gehegten Wünschen begehrlicher Anhänglichkeit und sehnsüchtiger Neigung.

c. Willkür.

Die Begierde führt sich als das Streben nach irgend einem ersehnten Gegenstande oder Zustande mit der stillschweigenden Voraussetzung ein, in der Befriedigung ihr Ziel zu erreichen. Dass sie die Gewährung sich versagen, trotz alles Begehrens die Befriedigung entbehren könne, diese ihre mögliche Wendung bleibt nahezu noch ganz unbeachtet. Die Begierde begehrt — das ist ihr naturgemässer Zustand, das ihre wesentliche Bestimmtheit, an welcher sie allerdings durch die Art und Weise des Begehrens sofort Unterschied und Manichfaltigkeit hervortreten lässt. So regt die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse die stärkste, unüberwindlichste Begehrungsweise an, welcher möglicherweise wohl früher oder später, wohl in grösserem oder geringerem Masse genügt wird, niemals aber alle Befriedigung geradezu versagt werden darf. Entweder das Bedürfniss wird befriedigt, oder der Bedürftige geht zu Grunde. Ebenso kann sich das Gelüste, ausnahmsweise selbst Hang und Neigung, zu einer Leidenschaft steigern, dass im Falle Eins oder das Andere ohne jede Aussicht auf Befriedigung zurückgewiesen werden sollte, unter Verhältnissen dadurch das Leben preisgegeben würde. Ueberhaupt, je inniger das Gelüste mit dem natürlichen Bedürfnisse zusammenhängt, desto weniger kann es unbefriedigt gelassen

werden; je mehr der Hang, zur Gewohnheit geworden, sich eingewurzelt hat, um so mehr möchte er für unentbehrlich gelten; je näher die sehnsüchtige Neigung ihren, jede andere Regung weit überbietenden Höhepunkt umkreist, um so entschiedener wird sie um jeden Preis Befriedigung anstreben.

In keinem Falle hat aber das Entbehren in einer unbedingten Verneinung des Begehrens bestanden — die Begierde währt fort trotz aller Entbehrung, ja sie wird durch Entbehrung gesteigert und lässt selbst in einer theilweisen Befriedigung das Gefühl der Entbehrung nicht vermissen — obschon es möglicherweise einen Uebergang zu dem dem Begehren entgegengesetzten Verabscheuen herbeiführt. Denn nicht etwa, dass das Verabscheuen unbedingt dieses Umwegs benöthigte, dass jedenfalls ein Begehren vorausgehen müsste, damit jenes im Widerspruche mit diesem hervortrete. Auch der Abscheu wurzelt in einem ursprünglichen Triebe, indem er unnatürliche Gelüste, verderblichen Hang, gefahrdrohende Neigung, oder doch untaugliche und schädliche Mittel zur Befriedigung eines erlaubten Bedürfnisses zurückweist. Unläugbar wird aber sowohl das Begehren als auch das Verabscheuen von Haus aus durch Zwang beherrscht. Dem einem natürlichen Triebe entsprungenen Bedürfnisse ist nicht zu widerstehen; es muss befriedigt, es müssen daher zweckwidrige Mittel unbedingt zurückgewiesen werden. Minder abgenöthigt erscheint dagegen zwar jede Befriedigung der Begierde, welche mehr Genuss gewährt als dem Bedürfnisse abhilft, welche mehr durch übersinnliche als durch sinnliche Vermittelung, mehr durch Érinnerung und Vorstellung als durch Empfindung und Wahrnehmung hervorgerufen wird; allein je inniger die Lust mit der Erfüllung eines natürlichen Bedürfnisses verknüpft ist, je tiefer eine zunächst der Uebersinnlichkeit entsprungene Neigung auf sinnliche Erregung zurückwirkt, um so unüberwindlicher wird auch die Nöthigung ausfallen, wie dem Gelüste und dem Hang, so auch der Neigung genugzuthun.

Wo aber Zwang und Nöthigung aufhört, dort fängt das Belieben an, für Eins oder das Andere sich zu entscheiden, dort beginnt die Wahl. Natürlichem Bedürfnisse gegenüber, ob demselben entsprochen werden soll oder nicht, gibt es, wie gesagt, keine Wahl; nur in Betreff der zu verwendenden Mit-

tel könnte eine Auswahl stattfinden, sofern sich eins oder das andere als naturgemässer herausstellt. Ebenso kennt die genusssüchtige Begierde so gut wie keine Auswahl. Denn immer wird der grössere Genuss dem geringeren, selbstverständlich die Lust dem Schmerz vorgezogen, immer wieder das Angenehme begehrt, das Unangenehme verabscheut. Ueberhaupt, so lang die Verhältnisse einfach und entschieden vorliegen, ist in der Regel leicht zu wählen. Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn das manichfaltig zu beschwichtigende Bedürfniss mit dem Genusse, und dieser mit einer zweckgemässen Befriedigung; wenn die gebieterische Anforderung mit irgend einem besonderen Wunsche, und das Gewünschte mit dem daran geknüpften Unliebsamen und Verabscheuungswürdigen, wenn überhaupt die Sinnlichkeit mit der Uebersinnlichkeit in Widerspruch geräth. Ueberdiess kann die Befriedigung des einen natürlichen Bedürfnisses der Befriedigung eines anderen im Wege stehen, es kann das Stillen der Begierde zugleich Lust gewähren und Schmerz bereiten, Vortheile bieten und Nachtheile bringen, ohne dass sich die Wagschale nach einer oder nach der anderen Seite merklich hinneigt; es kann das, was zunächst Annehmlichkeiten bietet, der Folgen wegen widerwärtig sein, was einerseits als unentbehrlich scheint, sich andererseits nicht bloss als überflüssig, sondern geradezu als schädlich herausstellen. Unter solchen Umständen wird es der Wahl allerdings nicht leicht sich zu entscheiden. Indessen so ganz schrankenlosem Belieben anheimgegeben, so völlig sich selbst überlassen ist sie denn doch nicht; fast ausnahmslos liegt eine mehr oder minder massgebende Nöthigung vor, jederzeit werden einflussnehmende und zu berücksichtigende Umstände und Verhältnisse berücksichtigt werden müssen. Ist es dennoch möglich den Genuss dem Bedürfnisse vorzuziehen, so wird dieses eben nicht sehr dringend, dagegen das Gelüste vielleicht sehr verführerisch sein; muss gleichwohl ein angenehmer Zustand einem minder angenehmen nachstehen, so verspricht gerade dieser möglicherweise anderweitige Genüsse und Vortheile; wird eine tiefgewurzelte Neigung aufgegeben, ohne durch eine andere verdrängt zu sein, so müssen dem innigsten Wunsche gegenüber äusserliche Anforderungen schwer ins Gewicht fallen. Sollte aber das eine Wählbare gerade so viel werth sein und

gelten, als irgend ein zweites, Eins eben so gut sein wie das Andere, dann gäbe es allerdings keine Wahl mehr.

Die aber durch eine mehr oder minder zwanglose Wahl bestimmte Begierde ist die Willkür.

Sowohl in der Gier als auch im Verlangen kommt das Verabscheuen höchstens mit in Rechnung, sofern damit, dass das Eine gierig gesucht und ersehnt, alles Andere als gleichgiltig, ja unter Umständen selbst als widrig abgewiesen wird. Erst die Willkür, auf die Wahl zwischen Entgegengesetzten angewiesen, bringt die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Triebes als gleich wesentliche Bethätigungsweisen der Begierde zur Geltung. Gleichwohl hätte aus der ursprünglichen Nichtbefriedigung des Triebes, aus seinem unmittelbaren Unbeachtsein die Begierde niemals entstehen können. Enthält der Trieb von Haus aus kein ausgesprochenes Bedürfniss in sich, erheischt er keine Befriedigung, dann war von Begierde eben nicht zu sprechen. Auch tritt das natürliche Bedürfniss, welchem unter allen Umständen genügt werden muss, ganz unwillkürlich hervor; ebenso bleibt es in der Auswahl der ihm zu Gebote stehenden Mittel eingeschränkt genug. Dafür gibt sich aber um so mehr die Befriedigung der blossen Lust oder des Genusses sofort der Willkür hin, wie denn auch die Wahl der betreffenden Mittel in einem solchen Falle willkürlich genug ausfällt. Der Willkür gelingt es niemals den Zwang zu überwinden, sie muss ihm gehorchen, sie wird nie frei; ebenso bleibt die Wahl, wo nicht dem Belieben überlassen, so doch in ihrer Entscheidung ohne endgiltige Nöthigung.

Dass die Begierde im Triebe wurzelt, der Trieb ihre Bedingung und ihren ursprünglichen Beweggrund ausmacht, dass der Trieb mit einer bestimmten Kraft vorsichgehen müsse, um Hindernisse zu überwinden, um Bedürfnisse befriedigen zu können, leidet somit keinen Zweifel. In der Begierde sind Kraft und Trieb von allem Anfang her unmittelbar wirksam und thätig, es hat niemals eine Begierde ohne durch den Trieb vermittelt, ohne durch die Kraft begründet zu sein, stattgefunden. Die Begierde benützt Kräfte und Triebe, bringt sie mit zur Erscheinung und ist selbst die nach Aussen hin gerichtete Thätigkeit, welche die sie bewegenden Kräfte und die in ihr wirkenden Triebe, aber auch sich selbst in der Willkür ihrer Bethätigung geltend macht.

Wie die Kraft das Wesen des Minerals, wie der Trieb das Wesen der Pflanze, so macht die Begierde die unterschiedliche Wesenheit des Thieres aus. Ueber die Begierde und ihr Thun und Lassen kommt aber das Thier nicht hinaus; damit schliesst sich die leiblich vermittelte, am Leibe und im Ausleben bethätigte Geistigkeit des Thieres ab, ohne dass es ihr an dem menschlich bethätigten Geiste in seinem An- und Fürsichsein je Theil zu nehmen gestattet wäre.

Die mit Rücksicht auf die ihr zu Gebote stehende Selbstbewegung als thierisch bestimmte Seele tritt zunächst als Lebenskraft hervor. Die aller Kraft zu Grunde liegende mechanische und chemische Bewegung hat mit dem Begriffe der Seele unmittelbar nichts zu schaffen. Daher auch der Begriff der Kraft seinen vollen Inhalt in den Begriffskreis der Seele nur mit hineinziehn darf, sofern Schwerkraft und Anziehungs- und Abstossungskraft die Lebenskraft als unmittelbarste Seelenthätigkeit bedingen. Im eigentlichen Sinne ist weder von der Schwerkraft als Weltseele, noch von einer Pflanzenseele zu sprechen. Höchstens könnten die in der Lebenskraft vermittelt enthaltenen Kräfte als die Pflanzstätte, worin die Seele wurzelt, als die Keimstelle, woraus sie hervorgeht, keineswegs aber als ihr Keim selbst vorgestellt werden. Als solcher tritt erst die Lebenskraft auf, indem sie beginnt bewusste Kraft zu werden. Denn das Bewusstsein allein ist es, welches gleichsam die Schwelle wie zu aller Geistes-, so auch zu aller Seelenthätigkeit bildet. Ohne Sinnlichkeit, zunächst ohne Empfindung, gäbe es eben keine Seele.

Ebenso sind Erhaltungs- und Entwickelungstrieb des thierischen Körpers, ebenso blosse Wirkung und Rückwirkung des Thätigkeitstriebes dem Vorgang bewusster Thätigkeit und damit der Entwickelung des Seelenlebens zwar nahe gerückt, die bewusstlose Kraft und der unbewusste Trieb sind ihre Bedingung und ihr äusserlicher Beweggrund; gleichwohl tritt aber doch erst im selbstständig entwickelten, oder zufolge eines Leidens abgenöthigten Thun der sich bewusst gewordene Trieb in den Bereich des Seelenlebens ein.

Dagegen bethätigt sich die Begierde, welche das Thier erst zu einer von der Pflanze unterschiedenen Lebensstufe erhebt, sofort als eine in allen ihren Theilen bewusste, gei-

stige Entwickelung, welche nicht bloss in der beweglichen Formveränderung thierischer Leiblichkeit, sondern mehr noch in dem Wirken und Thun nach Aussen hin ihre Bestätigung erhält. Nicht etwa dass die Begierde stets auf der Höhe des Bewusstseins stände, oder auch nur jederzeit mehr oder minder bewusstvoll vorsichginge; nur dass ihr das Bewusstsein in allem ihren Thun und Lassen zu Grunde liegt und jeden Augenblick hervorzubrechen bereit ist, gleichsam zum Beweise, niemals ohne alles Bewusstsein, sondern allenfalls, zur Gewohnheit geworden, wie bewusstlos stattzufinden, nur diese Möglichkeit des Bewusstseins bleibt zunächst für die Begriffsbestimmung der Seele von massgebender Bedeutung.

Als Grund und Boden, worin die Seele wurzelt, kündigt sich somit die leibliche Wirksamkeit und Thätigkeit an, als das Wesen der Seele aber das Bewusstsein, überhaupt der Geist, welcher bethätigt eben zur Seele wird.

Indem die Seele entsteht, besteht sie sofort mit dem Leibe, den sie zugleich bildet, von dem sie aber auch in ihrer Entwickelung abhängt. Ein Erschaffenwerden des Leibes durch die Seele, ein Fürsichbestehen der Seele vor und ausser aller Leiblichkeit, gibt es nicht. Hand in Hand erwachen Leib und Seele zum Leben, Hand in Hand gehen sie durchs Leben. So ist der Embryo nicht beseelt, wie das zur Welt gekommene Kind. Denn es waltet wohl Lebenskraft in ihm, aber noch keine Bethätigung geistiger Kraft, noch keine Empfindungsbewegung; wohl Erhaltungs- und Entwickelungstrieb und Wirkung Rückwirkung, aber noch kein selbstständiger Thätigkeitstrieb, überhaupt keine Begierde. Noch weniger ist es das Keimbläschen, in welchem sich zwar Kraft, aber kaum eine Spur von Trieben vorfindet. Erst mit der Geburt, indem das Kind zur Welt kommt, fängt es eigentlich an zu leben, mit dem Leben Bewusstsein zu bethätigen und so Seelenthätigkeit zu äussern: die unwillkürliche Bewegung wird zur Empfindungsbewegung, die Wirkung und Rückwirkung zum Thun und Lassen, mit der entwickelteren Kraft und mit dem gesteigerten Triebe tritt aber sofort die Begierde hervor, natürliche Bedürfnisse zu befriedigen. Auch bleibt die angeborene Leiblichkeit trotz aller Bildungsfähigkeit die ein für allemal massgebende, bis zu einer gewissen Grenze zwar mehr oder minder bewegliche, nichts desto weniger jedoch unum-

stössliche Grundlage jedwedes Seelenlebens. Ebenso unbeugsam wird der Geist durch Geschlecht, Alter, Temperament in seiner Bethätigung bedingt; ebenso erweist sich Geistesbildung und Seelenentwickelung jederzeit von leiblicher Gestaltung und Beschaffenheit, namentlich von dem Masse und von der verhältnissmässigen Entwickelung einzelner Gehirntheile abhängig. Freilich darf andererseits eben so wenig die selbstständige, vom Körper unmittelbar unabhängige Entwickelung des Geistes und eine dieser Entwickelung entsprechende Bethätigung und Rückwirkung auf den Körper, es darf eben die wechselseitige Beziehung und gegenseitige Einflussnahme von Körper und Geist, von Leib und Seele nicht unterschätzt werden. Baut die Seele an und für sich den Körper nicht auf, überlässt sie sein ursprüngliches Zustandekommen der unbewussten Lebenskraft und den damit zusammenhängenden Trieben; so erfährt doch die heranwachsende Leiblichkeit manichfaltige Veränderungen, welche den Einfluss geistiger Bethätigung unzweifelhaft an den Tag legen. Ja so innig erscheint der Zusammenhang von Leib und Seele, dass die Bedingung der Seele durch den Leib selbst in der geistigtens Bethätigungsweise erhalten, aber auch dieser in seinem stofflichsten Vorsichgehen von jener beherrscht bleibt.

Noch unmittelbarer hängt die Seele vom Bewusstsein, überhaupt vom Geiste als von seinem Wesen ab, welcher geworden, sofort auch bethätigt, als Seele thätig ist. Geist und Seele verhalten sich zu einander, wie innerlich gebliebene und geäusserte Thätigkeit zu einander sich verhalten, beide als dieselbe und als demselben Grunde entsprungene Thätigkeit, nur dass die geistige von Haus aus dennoch der Seelenthätigkeit als ihrer Bethätigung vorangeht. Obgleich in der Empfindung und im Gefühle, ja selbst noch im Denken immer wieder auf körperliche Vermittelung angewiesen, bekümmert sich die Geistesthätigkeit doch weder um diese, noch um die nach Aussen hin gerichtete Bethätigung, indem sie nur auf die von allem körperlichen Einflusse befreite Selbstentwickelung abzielt, während das Eigenthümliche der Seelenthätigkeit gerade darin besteht, trotz aller Vergeistigung den Zusammenhang mit der Leiblichkeit und damit die Verwirklichung des Geistes zu bethätigen. Die Seele benützt den Inhalt des Geistes, die Vorstellung kann zum Triebe werden, aus der

Wahrnehmung möglicherweise irgend eine Begierde hervorgehen, die Empfindung zur Grundlage eigenthümlicher Bewegung und Kraftäusserung dienen, ebenso das Gefühl den ursprünglichen Beweggrund des Triebes und der Begierde abgeben; allein obschon Seelen- und Geistesinhalt in ununterbrochenem Verkehr sich erhalten und eine sehr geringe Richtungsverschiedenheit ursprünglichen Hervortretens dazu gehört, damit sich dessen Formbestimmtheit nach einer oder der andern Seite hin entscheide, so bewähren sich doch Geist und Seele in der Besonderheit ihrer Thätigkeitsweise durchaus selbstständig.

Immerhin gilt aber wie der Geist, in gleicher Weise die Seele nur als ein unräumliches, im Raume weder Ort noch Platz einnehmendes, als ein mit der Zeit entstandenes und im Zeitverlaufe sich erhaltendes Wesen, als eine Thätigkeit, die ist, indem sie geschieht, und welche geschehen schon vergangen ist, ohne dass ein Dasein von ihr irgendwie fortbestände, daher niemals als ein der Art fertig gewordenes Wesen, welches manichfaltige Thätigkeit als ihre Beschaffenheit an sich hätte. Eben so wenig hat die Seele Kraft, Triebe und Begierden in solcher Weise an sich oder in sich, sondern sie ist die Kraft, der Trieb und die Begierde selbst, indem sie nur als eine oder die andere vorgeschrittenere Thätigkeit frühere Stufen vermittelt in sich enthält. Kraft, Trieb und Begierde sind die Seele selbst, als thierische einer oder der anderen dieser Thätigkeiten gleich gestellt. Der Seelenbegriff verhält sich in dieser Beziehung als ein Begriff wie jeder andere die Uebersinnlichkeit bestimmende Begriff; die Seele ist für sich, sie ist Ich, wie überhaupt Geist und Bewusstsein, wie im Besonderen die dem Begriffe der Seele zugehörigen Inhaltsantheile, wie Kraft, Trieb und Begierde für sich sind, nur so ein beziehungsweise an sich und durch sich abgeschlossenes, gleichsam persönlich thätiges Wesen. Wie daher etwa von der Begierde mit Rücksicht auf den ihr zu Grunde gelegten und in ihr vermittelt enthaltenen Inhalt behauptet werden kann, dass sie Kraft und unterschiedliche Triebe in sich habe; ganz so darf man auch nur die Seele als ein für sich gewordenes und ihren Inhalt manichfaltig bethätigendes Wesen denken und aussprechen, ganz so auch nur von der Seele sagen, sie thue und leide Dieses oder Jenes,

indem sie wesentlich eben nur dieses Thun und Leiden selbst ist. Weder wirkt also der Körper auf die Seele als auf irgend ein bereits fertiges Wesen ein, noch betheiligt sich die Seele so ihrerseits an leiblichen Vorgängen; vielmehr bewährt sie sich jederzeit als die aus der Wirksamkeit und leiblichen Thätigkeit zur Entwickelung gekommene Bethätigung von Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit, also als durch unterschiedliche Leiblichkeit bedingte und begründete, aber auch manichfaltig hervorgegangene und für sich gewordene, als mit leiblicher Wirksamkeit im gleichen Grunde wurzelnde, dem Wesen nach aber unterschiedliche Thätigkeit.

Gleichzeitig mit der Auseinandersetzung des Grundes und des Wesens der Seele macht sich auch schon die Art und Weise ihrer Thätigkeit, ihr unmittelbarer Ursprung, ihre Vermittelung und selbstständige Entwickelung bemerklich.

Nach dem Ursprunge der Seele, heisst aber im Grunde nach dem Ursprunge der Kraft fragen, da sich mit diesem Begriffe bereits die ursprüngliche Begriffsbestimmung der Seele einführt. Darf man nun der Vorstellung nie Raum geben, als ob die Kraft jemals einem blossen, von aller Kraft entblössten Stoffe entsprungen wäre, oder etwa für sich entstanden ihrerseits hinterher des Stoffes sich bemächtigt hätte, müssen Stoff und Kraft vielmehr als ursprünglich verbundene Entwickelungstheile jeder Lebensstufe sowie des Lebens überhaupt festgehalten werden; so findet sich damit bereits das Verhältniss der Seele zur Leiblichkeit in seinen Grundzügen bestimmt. Jeder Keim eines neuen, für sich werdenden Lebens enthält mit dem Ansatze seiner vorgeschrittenen Leibesbildung zugleich den ersten Anstoss zu einer erweiterten Geistesthätigkeit in sich. Freilich, so sehr die ungeborne Frucht in ihrer Heranbildung, und zwar um so entschiedener, je mehr sie sich dem Ziele ihres Fürsichseins nähert, an ein bewusstes und damit beseeltes Leben mahnt, so sehr dieselbe dem Hervorbrechen eigenthümlich bethätigter Lebenskraft und selbstständigen Thätigkeitstriebes nahe steht: sie überschreitet diese Grenze doch nicht früher, als indem sie dem mütterlichen Schosse sich entreisst, und mit dem ersten Schrei, mit der ersten willkürlichen Bewegung den Eintritt eigentlicher Seelenthätigkeit verkündigt. Nicht etwa dass die Seele nunmehr von Aussen her hinzuträte, oder das

Leben überhaupt je, in seinem Zuge unterbrochen, von einer andern Seite her ergänzt würde; nur eine höhere Entwickelungsstufe, allerdings von Aussen angeregt, fängt an sich zu regen, welche einen um so weiteren und vertiefteren Bildungsgang in Anspruch nimmt, je vollkommener sie werden soll. Sofern also Seelenthätigkeit entsteht, kann dieselbe nur durch leibliche Wirksamkeit und Thätigkeit bedingt vor sich gehen, möge sie hinterher immerhin, durch sich selbst bethätigt, wie ohne alle Vermittelung des Körpers zu Stande gebracht scheinen. Und kommt es auch vor, dass der Einfluss leiblicher Bedingung und Vermittelung bei einzelnen Seelenthätigkeiten auf den Nullpunkt herabsinkt, daher bei aller Merksamkeit auf leibliche Wirksamkeit und Thätigkeit gar nicht zum Bewusstsein gebracht wird; so geschieht es andererseits wieder genug oft, dass rein geistigem Inhalte entsprungene Seelenthätigkeiten die heftigste Rückwirkung auf leibliche Wirksamkeit und Thätigkeit herbeiführen. Der Leib ist eben das Mittel für die Seele, welche selbst von Haus aus mittels des Leibes bezweckt wird, aber auch unbeschadet theilweiser Selbstvermittelung und Selbstbezweckung nicht einmal den letzten Zweck ihrer geistigen Fortdauer je ohne stoffliche Verwirklichung zu erreichen vermag.

Welcher Art nun diese Vermittelung des Leibes und der Seele sei und in welcher Weise sie sich endgiltig vollziehe, diesem Vorsichgehen klar auf den Grund zu sehen, darauf muss die Wissenschaft freilich verzichten, obgleich sie die annähernde Lösung dieser geheimnissvollen Vorgänge zu ihren höchsten Aufgaben zählt.

Auf den Gesichtskreis eines solchen Einblickes zurückgedrängt, wird sich aber die Untersuchung in Betreff des Unterschiedes von Leiblichkeit und Seelenhaftigkeit aller Lebensstufen damit begnügen müssen, die geistige Thätigkeit als solche festzustellen. Denn wienach sie durch körperliche Thätigkeit hervorgebracht wird, oder wiefern sie selbstständig aus dieser entsteht, darüber ist, wie gesagt, endgiltig nichts zu wissen, möge immerhin darauf hingewiesen werden, dass ja aus der Schwerkraft Anziehungs- und Abstossungskraft, aus dieser aber Lebenskraft nur dann entstehen könne, sofern in der ersten Kraft schon die Keime ihrer vorgeschritteneren Thätigkeitsweise enthalten sind, daher wohl auch die Ent-

wickelung der Leiblichkeit zur Seelenthätigkeit auf gleiche Weise gedacht werden müsse, die Lebensthätigkeit nicht etwa eine Strecke als körperliche verlaufen und mit einem Ruck als geistige hervortreten könne, vielmehr die ersten Ansätze körperlicher Thätigkeit auch schon den Beweggrund und die vorbereitende Bewegung der geistigen mitenthalten müssen. Zwar dass wie körperlicher, so auch geistiger Thätigkeit Bewegung zu Grunde liegt, jene trotz der Manichfaltigkeit ihrer Entstehungs- und Erscheinungsweise am Ende in derselben Nerventhätigkeit wurzelt, welche auch geistiger Thätigkeit als nächster Ausgangspunkt dient; dass in demselben Masse, als die Sinnenfälligkeit körperlicher Thätigkeit immer mehr abnimmt, in gleicher Weise auch die stoffliche Bethätigungsgrösse mehr und mehr sich vermindert, damit aber die unsinnliche Thätigkeit der übersinnlichen nahe gerückt wird — diese fortschreitende Entwickelung körperlicher Thätigkeit zur geistigen, andererseits der gleiche Uebergang von reiner Geistesthätigkeit zur leiblich vermittelten Bethätigungweise, sprechen entschieden für ihre innige Beziehung und für die annäherungsweise Gleichmässigkeit ihrer Grundlage. Aber der Unterschied beider bleibt doch gross genug. Die völlige Uebersinnlichkeit geistiger Thätigkeit, ihre Unräumlichkeit, vor Allem ihre Freiheit, überhaupt das besondere Sein des Geistes, im Werden, niemals aber als Dasein zu sein, scheiden den Begriff des Geistes entschieden genug von dem des Körpers ab. So sehr auch körperliche Wirksamkeit und Thätigkeit auf allerkleinste Stofftheilchen zurückgeführt und so unmerklich im Raume bewegt gedacht werden — sie bleiben doch immer noch weit entfernt davon, damit bereits geistig geworden zu sein, wie denn selbst die günstigste Bedingung und eine der entschiedensten und nachhaltigsten Einwirkung entsprechende körperliche Vermittelung werden stattfinden können, ohne dass desshalb schon eine Entwickelung geistiger Thätigkeit vor sich gehen müsste.

Mit der Frage nach dieser Vermittelungsweise verhältnissmässig selbstständiger Geistesbethätigung hängt auch die nach der Begriffsbestimmung sogenannter Seelenvermögen zusammen. Die Möglichkeit, als ob das Vermögen eine noch nicht entwickelte, oder eben zurückgedrängte Beschaffenheit oder Eigenthümlichkeit der Seele wäre, welche etwa nach

Trieb und Einsicht auf eine oder die andere Weise geltend gemacht werden könnte, fällt weg. Das Vermögen, Dieses oder Jenes zu thun oder zu lassen, macht eben so wenig eine besondere Eigenschaft der Seele aus, als ihr überhaupt das, was sie thut und lässt, als Eigenthümlichkeit eines anderweitigen Bestehens zukommt. Nur entweder als blosse Möglichkeit einer Thätigkeit, oder auch als mögliche Thätigkeit einer bereits früher verwirklichten könnte das Vermögen hier bestimmt werden: einerseits der Schwerkraft und der Anziehungs- und Abstossungskraft die Möglichkeit ihrer Steigerung zur Lebenskraft, dem Erhaltungs- und Entwickelungstriebe die Möglichkeit seiner Entwickelung zum selbstständigen Thätigkeitstriebe zugetheilt, andererseits das Vermögen als die Fähigkeit geltend gemacht werden, welche, durch ihr Bethätigtsein bereits bewährt, sich soeben unthätig verhält. Nicht also dass es eine gleichsam schlummernde oder ganz und gar unthätige Seele gäbe, dass alle Thätigkeit vergangen und die Seele dennoch als *tabula rasa* erhalten sein könnte; vielmehr von der Seele so nur als Fähigkeit, aus der zu Grunde liegenden Leiblichkeit hervorzugehen, so nur von der Fähigkeit einer oder der andern besondern Thätigkeit, zu einer vorgeschritteneren sich zu erheben, wird die Rede sein können. Daher wenigstens Empfindlichkeit und die damit zusammenhängende Bewegungsäusserung, wenigstens einzelne Triebe werden erhalten sein müssen, gleichsam als Grundstock der Seele, damit je nach Bedürfniss und Anregung immer wieder anderweitige Thätigkeitsweisen hervortreiben. Denn vergeht Empfindung und damit alle Thätigkeit des Bewusstseins, tritt Bewusstlosigkeit ein; so ist auch die Seele nicht mehr thätig, sie ist nicht mehr, so höchstens nur noch in der durch die Leiblichkeit begründeten Möglichkeit erhalten, sofern aus dieser Leiblichkeit noch nicht alles Leben gewichen, der Leib noch nicht zum Leichnam abgestorben ist. Aber, wie gesagt, trotz aller Leiblichkeit, trotz der vorherrschenden Sinnlichkeit des ihre thierische Stufe vermittelnden Bewusstseins, erweist sich die Seele doch auch von sinnlichem Einflusse und leiblichem Eingriffe unabhängig: eines Theils als unmittelbare Selbstbethätigung (*Entelechie*), andern Theils als durch körperliche Wirksamkeit zwar bedingte, aber doch wieder eigenthümlich entwickelte Thätigkeit (*Energie*), überhaupt als an und für sich

thätige Verwirklichung des Geistes. Zwischen körperlicher und geistiger Kraft liegt eben kein vertrocknetes Strombett des Lebens, welches das Leben selbst zerschnitte, wenngleich in seinem ununterbrochenen Flusse der Uebergangspunkt von körperlicher zur geistigen Thätigkeit unauffindbar bleibt.

Fragen wir nun schliesslich nach dem Ziele und Zwecke der Seele und nach dem Umfang ihres Begriffs, so wird hier nur von dem beschränkten Ziele und Zwecke, ebenso nur von dem besonderen Umfang der thierischen Seele die Rede sein können.

Der Begriffsumfang der thierischen Seele reicht weder einerseits über den der Kraft, noch andererseits über den der Begierde hinaus. Die auseinandergesetzten Begriffe von Kraft, Trieb und Begierde sprechen den ganzen Inhalt des Begriffes der thierischen Seele thatsächlich aus.

Eine andere mit hierher gehörige Frage ist es: ob die Seele den Leib zur Gänze oder nur theilweise einnehme, ob sie als theilbar, oder als ungetheilte Einheit gedacht werden müsse.

Da Leib und Seele den Menschen zu einem lebensvollen Wesen machen; so kann auch niemals von einem Theile des Leibes die Rede sein, welcher am Leben betheiligt, und dennoch unbeseelt wäre. Freilich, nicht mit jedem Theile steht die Seele auf ihren unterschiedlichen Entwickelungsstufen in gleichem Zusammenhange. Es gibt keinen Theil des Leibes, welcher ohne Kraft bestände; Lebenskraft ist der ursprünglichste Dolmetsch aller Seelenthätigkeit; durch Empfindung bedingte Bewegung kommt in unterschiedlicher Abstufung an allen Körpertheilen zum Vorschein. Dagegen erweist sich der Ernährungs- und Fortpflanzungstrieb, überhaupt jede eigenthümliche Thätigkeit, an besondere Theile und Werkzeuge des Körpers gebunden; es drängen sich die stoffliche Grundlage der Begierde und schliesslich alle Lebenskraft im Gehirne als dem besonders beseelten Werkzeuge zusammen. Nur sofern jedem Theile des Körpers ausnahmslos Lebenskraft zukommt, erscheint der ganze Körper gleichförmig beseelt, während einzelnen Theilen eine höchst manichfaltige Entwickelung dieser ihrer Seelenthätigkeit gestattet bleibt.

Und von der Möglichkeit die Kraft zu theilen, wird zu-

nächst auch der Begriff der Theilbarkeit der Seele abhängen. Ist nun Kraft theilbar, sofern der ihr zugewiesene Stoff sich theilen und als getheilt denken lässt, so wird auch Lebenskraft theilbar sein müssen, indem die individuelle Lebensstufe individuelle Keime gebärt, oder in äusserlich von ihr abgeschiedenen Theilen die dem mütterlichen Boden entsprungene Lebensfähigkeit erhalten bleibt. Insofern ist jede Empfängniss Theilung, Mittheilung eines neuen Seelenkeimes, dessen Mittheilbarkeit auf der Voraussetzung beruht, dass mitgetheilte Wirksamkeit, Thätigkeit und dadurch begründete Erhaltungs- und Entwickelungsfähigkeit sofort für sinnlich vermittelte und damit schon bewusstgewordene Bethätigungsweisen den Grund und Boden hergeben. Jeder wie immer dem mütterlichen Schosse entsprungene Keim muss sich aber zu seiner vollen Lebensgestalt erst herausarbeiten; vorgeschrittenere Lebensbethätigung, selbstständig bestimmte Triebe und Begierden müssen erst entwickelt werden — so sehr auch mitunter die Entwickelungszeit solcher, gleichsam unmittelbar hervorgetretener Empfindungen und bewusster Bewegungen zusammengerückt erscheint. Als für sich gewordene, mehr oder weniger bewusste Thätigkeit ist aber die Seele eben so wenig theilbar, als die Kraft an und für sich, oder der Geist es ist; eine ihre Unterschiede vermittelt in sich enthaltende Einheit, theilt sie sich in ihren jeweiligen Entwickelungsstufen vollständig mit.

Mit dieser Auseinandersetzung ist zugleich die Frage nach dem sogenannten Sitze der Seele bereits beantwortet. Denn dass trotz der im ganzen Körper verbreiteten Kraft nur im Gehirne die schliessliche Verwandlung leiblicher Thätigkeit in Seelenthätigkeit vorsichgeht, gilt als durch unbestrittene Thatsachen sicher gestellt. Nichts weist aber darauf hin, dass diese Vermittelung an einem einzigen Punkte des Gehirnes stattfinden müsste. Im Gegentheil sprechen durch vergleichende Anatomie des Gehirns gewonnene Erfahrungen, ebenso durch den unläugbaren Zusammenhang einzelner Seelenthätigkeiten mit begrenzten Gehirntheilen herbeigeführte Beobachtungen, für eine Mehrheit von Vermittelungspunkten im Gehirne. Wie dem aber auch sei, jedenfalls berechtigen weder Beobachtung noch Thatsache, weder Erfahrung noch Nachdenken zu der Vorstellung einer an einem Punkte, oder

abwechselnd an verschiedenen Stellen sesshaften Seele, welche als ein räumliches, an irgend einem Ort für sich bestehendes Wesen die Wirkungen und Vorgänge des Leibes zugeleitet erhielte, und auf denselben Leitungsfäden ihre eigenthümliche Kraftentwickelung, ihre Triebe und Begierden zur Verwirklichung brächte.

Endlich ist zu sagen, dass Ziel und Zweck der thierischen Seele in der Entwickelung und Erhaltung des Lebens bestehen. Alle Kräfte, Triebe und Begierden gehen einzig und allein auf dieses Ziel und diesen Zweck des Lebens aus. Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst, und der Tod ist das Ende dieses Lebens, die Zerstörung des Leibes und das Vergehen der leiblich vermittelten Seele, daher im Tode Ziel und Zweck des thierischen Lebens vernichtet. Die abgestorbene Lebensstufe wird zum Mittel anderweitiger Lebenszwecke. Es ist aber die Seele, welche sich damit, dass sie den Leib zusammenhält, als den wesentlichen Theil des Lebens einführt, welche, indem sie den Leib verlässt, ihn damit zum Leichnam zerfallen, das thierische Leben auf eine frühere Lebensstufe zurücksinken lässt. Freilich verlässt die Seele nur dann und desshalb den Körper, wenn und weil dieser sie zuerst verlassen; das Leben stirbt ab, indem ein oder das andere zum Leben unentbehrliche Werkzeug des Körpers zerstört, oder indem der Körper überhaupt abgenützt und unbrauchbar wird.

Im Unterschiede ihrer Besonderung als Kraft, Trieb und Begierde ist daher die thierische Seele im Ganzen nichts Anderes, als was sie jedem ihrer Theile nach schon ist: Bethätigung des Bewusstseins und insofern ein Wesen, wie die Kraft, der Trieb und die Begierde Wesen sind, nemlich eine durch den Körper bedingte und darin begründete, für sich gewordene, am Leib und im Leben geäusserte Thätigkeit, ohne etwa ein anderweitiges, für sich bestehendes, gleichsam zweites menschenähnliches Wesen im menschlichen Wesen selbst zu sein.

II. Die menschliche Seele.

Der Begriff der thierischen Seele wurde nicht sowohl im Hinblick auf den Begriff der Seele des Thieres auseinander-

gesetzt, sondern als menschliche Seele, sofern diese der thierischen gleicht. Denn unbedingt derselbe Begriff ist der der Seele des Thieres und der einer thierischen Seele des Menschen wohl nicht, da sich keine Menschenseele jemals dem Einflusse ihrer höheren Entwickelungsbestimmtheit gänzlich zu entziehen vermag, in die Bethätigung des Bewusstseins, woranf die Seele des Thieres eingeschränkt bleibt, gleichzeitig der mitbethätigte Geist eingreift, daher die thierische Menschenseele jederzeit mit beherrscht.

Aber auch der durch den Begriff der Kraft, des Triebes und der Begierde zu einem fürsichbestehenden Ganzen abgeschlossenen thierischen Seele bleibt die Mitbetheiligung an den Entwickelungsstufen der als menschlich bestimmten gewahrt. Obgleich zwei selbstständige Lebenskreise, schneiden sie sich doch in einem beiden gemeinschaftlich zugehörigen Theile, indem die thierische Seele den Grund und Boden für die menschliche hergibt, sich ihrem Wesen anschliesst, ohne sie jedoch darin erreichen zu können; die menschliche aus der thierischen hervorgeht und sie vermittelt in sich enthält, gleichwohl aber weit über die möglich gewordene Entwickelung derselben hinausgeht.

1. Gemüth.

Der Begriff der Seele, als der des bethätigten Geistes, führt in der Darlegung seines Inhaltes bis auf die früheste Thätigkeit des sinnlichen Bewusstseins zurück. Die durch Empfindung begründete Lebenskraft vertritt die unmittelbarste Thätigkeit der Seele, aus welcher unter stetig zunehmender Bethätigung des Bewusstseins alle weiteren Seelenthätigkeiten hervorgehen.

Gleichsam nun als auf einen zweiten Kristallisationskern für das Anschiessen von Seelenthätigkeiten wurde bereits unter der Hand auf das mit der Empfindung innig verknüpfte Gefühl als auf einen gleichfalls ursprünglichen, zugleich aber vorgeschritteneren Ansatzpunkt des Bewusstseins für Entwickelung von Seelenthätigkeiten hingewiesen. Ja genau genommen konnte die Empfindung den Grund zur Seelenthätigkeit nur dadurch legen, dass sie sich nicht bloss auf ein

Finden und Wahrnehmen der Dinge beschränkt, vielmehr zum Finden und Wahrnehmen des eigenen Körpers steigert und damit eben eine Bethätigung des Bewusstseins herbeiführt. Freilich legt das Selbstbewusstsein, als dessen erste Thätigkeitsweise das Gefühl hervortritt, auf das am Körper vermittelte Bethätigtsein nur einen Werth, sofern es ihm das Mittel gewährt, den Beweis seines An- und Fürsichseins anzutreten; es lässt diese Bethätigungsweise sofort ausser Acht, sobald es diesen seinen Zweck erreicht, wie es denn in der Besinnung, statt etwa auf Gefühle sich zu stützen, gerade durch ihr Fallenlassen für sich wird. Mit sich selbst beschäftigt, auf den Endzweck eigener Entwickelung und Vermittelung gerichtet, musste das Bewusstsein jedes Hinübergezogenwerden in eine andere Richtung vermeiden, so sehr es auch daran gemahnt werden mochte, eine mitverlaufende Bethätigung nicht unberücksichtigt zu lassen.

Griff aber das Gefühl schon in die Begründung der thierischen Menschenseele, in die Begierde, namentlich in den durch das natürliche Bedürfniss bedingten Genuss, in seine Gelüste, sowie in das über die Sinnlichkeit der Gier hinausgekommene Verlangen mit ein; so vermochte es doch keineswegs das Begehren und Verabscheuen durchgreifend und bleibend auf sich zu nehmen. Die mit der Empfindung zusammenhängende Wahrnehmung und Vorstellung der Gegenstände beherrschen noch das Bewusstsein.

Sofern nun das Gefühl nicht bloss vorübergehend und zufällig auf die Bethätigung des Bewusstseins einwirkt, nicht bloss innerhalb betreffender Wahrnehmungs- und Vorstellungskreise sich geltend macht, überhaupt nicht mehr geradezu von blosser Sinnlichkeit, von Sinnenlust und leiblichem Schmerze abhängt, vielmehr der weiteren Entwickelung des Selbstbewusstseins sowie überhaupt geistiger Thätigkeit zur Grundlage dient und in einer dauernden Denk- und Handlungsweise hervortritt: sofern bildet es allerdings eine besondere Quelle von Seelenthätigkeiten, welche eine eigenthümliche, in sich abgeschlossene Strömung des Seelenlebens herbeiführt.

Es ist der durch das Gefühl begründete Geist, welcher so bethätigt als Gemüth bestimmt wird.

Der Begriff des Gefühles steht dem des Gemüthes sehr nahe. Ja das Gefühl kann als Gemüth gelten, sofern das

Bewusstsein schon als Geist gilt, das Gefühl aber, als Thätigkeitsweise des Selbstbewusstseins, einer Bethätigung des Bewusstseins gleich kommt. Indessen, gehört es auch zum Begriffe des Gemüthes, durch den Inhalt des Gefühls begründet zu sein, so kommt das Gemüth doch durch die geistig vorgeschrittenere Entwickelung und Auseinandersetzung des das Gefühl bestimmenden Inhaltes, durch das vertieftere Ausleben des Gefühles der Lust und des Schmerzes und ihrer gemischten Gefühlsausdrücke, entschieden genug über das blosse Gefühl hinaus. Auch die Bestimmung des Gemüthes als eines entwickelteren, veredelten Gefühles, oder im Hinblick auf die ihm vorausgegangene und in ihm mehr oder minder vermittelt enthaltene Seelenthätigkeit als einer das menschliche und thierische Leben wesentlich auseinanderhaltenden, dem Menschen bloss eigenthümlichen Seelenkraft, oder als eines in der Seele tief begründeten mächtigen, trotz alles Bewusstseins aber im Grunde doch sich dunkel gebliebenen Triebes, oder als eines geistig vermittelteren Begehrungsvermögens, scheidet es im Vorhinein vom Gefühle ab, freilich ohne dessen eigentliche Inhaltsentwickelung kaum mehr als anzudeuten.

a. Leidenschaft.

Sofern nun Gefühle die Grundlage des Gemüthes ausmachen, bringen sie ihm mit dem Unterschiede der Sinnlichkeit und Uebersinnlichkeit den unmittelbarsten Eintheilungsgrund für den Gesammtinhalt seiner Bestimmungen zu. Aber auch indem das Gefühl einerseits, körperlich vermittelt, Wohl- und Unwohlsein, andererseits, mehr übersinnlich, Wohl und Weh als besondere Weisen seiner Erscheinung herbeiführt, wird dem Gemüthe in der angenehmen oder unangenehmen Gefühlseinwirkung ein weiterer Anhaltspunkt für die Auseinandersetzung seines Inhaltes mitgetheilt. Vom Gefühle des Wohlseins aber bis zur Erweckung des Gefühls der Lust und dessen höchster Steigerung, des Gefühles der Wollust; vom Gefühle des Unwohlseins bis zur Entwickelung des Schmerzgefühles und seiner Gipfelung in qualvoller Pein, ist ein weiter Weg, welcher einen grossen Reichthum manichfaltig vermittelter und gesteigerter Gefühle zum Bewusstsein bringt. Ebenso bieten übersinnliche Gefühle, vor Allem Freud und Leid, dem

ursprünglichen Wohl und Weh entsprechend, gesteigert aber zur Wonne und zum verzehrenden Grame herangewachsen, der Gefühlsentwickelung und Gemüthsthätigkeit ein weites Feld dar.

Natürlich übt einerseits die Möglichkeit manichfaltiger Steigerung und unterschiedlichen Sicherhaltens der Gefühle auf einer dem Gedeihen des Lebens angemessenen Höhe, andererseits ihr Herabsinken unter das entsprechende Mass auf die Bestimmung des Gemüthes einen grossen Einfluss aus. Ja da der Unterschied des Gemüthes, durch mehr oder minder gesteigerte Gefühle begründet zu sein, in jedem seiner Inhaltstheile Platz greift; so werden gerade Stärke oder Schwäche des Gefühles einen Haupteintheilungsgrund für das Gemüth abgeben, seinen Inhalt in entgegengesetzten Begriffsbestimmungen auseinanderzuhalten.

Liegen nun dem Gemüthe gesteigerte Gefühle zu Grunde, und zwar in der Weise, dass sie trotz ursprünglicher Lust und Freude am Ende doch Schmerz und Leid hervorrufen und in ergreifender Weise auf Geist und Körper zurückwirken; so wird das Gemüth damit als Leidenschaft, diese aber als eine besondere Gemüthsart bestimmt, welche, durch heftige Gefühle beherrscht, wie bewusstlos sich äussert, in ihrem Thun und Lassen wie blind sich gebärdet. Je nachdem die Leidenschaft aber mehr der Sinnlichkeit, oder vorzugsweise der Uebersinnlichkeit entspringt, je nachdem die sinnliche durch das Gefühl der Lust oder des Schmerzes, die übersinnliche durch das Gefühl der Freude oder des Leides bedingt sich einführt, werden auch die Hauptunterschiede ihrer manichfaltigen Inhaltsbestimmung hervortreten.

Zunächst beruht auf dem Lustgefühl eine Gattung von Leidenschaft, welche in ihren besondern Erscheinungsweisen als Genusssucht hervortritt: vor Allem einerseits die zur Gewohnheit gewordene Ueppigkeit und Feinschmeckerei im Essen und Trinken, welche Jeden, einzig und allein besorgt seinen Leib zu pflegen, geistig immer mehr verkommen und endlich einem dem Blödsinn und Wahnsinn zuführenden Uebermasse erliegen lassen; andererseits Unmässigkeit und Ausartung des Geschlechtstriebes, indem alles Sinnen und Trachten in wollüstige Gefühle aufgelöst, körperentnervender und geisttödtender Versunkenheit zutreibt und den Wollüstling, durch

scheussliche Lustbefriedigung erschöpft, in blödsinnigem Siechthum und wahnsinniger Lüsternheit zu Grunde richtet. Gehört nun diese Art von Ausschweifung zu den Ausnahmen, so erscheint dafür die nicht minder sinnliche, zumeist nur den Anstrich eines geistigen Genusses zur Schau tragende Vergnügungssucht als Regel; es gilt ein in Lust und Vergnügen schwelgender Müssiggang als der Höhepunkt alles Lebensgenusses, ja als das höchste Ziel des Lebens, welches zu erreichen allenfalls noch der Mühe lohne, Ehre und Leben um solchen Preis auf das Spiel zu setzen. Börsen- und Hazardspiele, überhaupt die Hetze nach Geld, Reichthum um jeden Preis, der unter allen Umständen Ansehen und Ehre einbringt, ja selbst für mangelhafte Bildung und rohe Gesittung entschädigt, überhaupt *virtus post nummos*, erst Geld, und dann allenfalls auch Ehrbarkeit und Tugend; andererseits Verschwendung, alberne Putz- nnd Prunksucht, Liederlichkeit und Lasterhaftigkeit, die zum völligen Ruin und zum Verbrechen, zur Verzweiflung und zum Selbstmorde hinführen, — das sind leider alltägliche Erscheinungen eines in Genusssucht aufgelösten Lebens. Wie zur Sühne drängt sich daher auch die Leidenschaft hervor, welche im geistigen Genusse das Gleichgewicht des Lebens preis gibt: rücksichtsloses Sichvergraben in geistige Arbeiten und das Absterben für alle anderweitige Verhältnisse und Pflichten, aber auch blinde Schwärmerei und verrückte Begeisterung für überschwengliche Ideen.

Im Gegensatze zur Genusssucht und genug oft, in Folge von Uebersättigung, als ihr Ausgang steht die Flucht vor jeder Lustbefriedigung und das absichtliche Aufsuchen des Schmerzes: die Abtödtung der Sinnlichkeit und, wo möglich, jedes damit zusammenhängenden Gefühles, indem sie gerade in Ertragung von Entbehrungen und im Erleiden von Schmerz ihren Genuss findet. Bezähmung und Ausrottung aller fleischlichen Gelüste durch Beten und Fasten, durch selbstmörderische Marter und freiwilliges Erleiden qualvollster Todesart, sind eben krankhafte Auswüchse irregeleiteter Bussfertigkeit und nichtsnutziger Abbüssung eines vermeintlich, oder in der That sündhaften, schuldbeladenen Bewusstseins, welches, selbst entsühnt, zur Ehre Gottes in seiner Selbstverläugnung und Herabwürdigung glaubt fortfahren zu müssen.

Solche abergläubische, gotteslästerliche Frömmigkeit geht zumeist aus Entsittlichung und Verdummung hervor. Man würde viel weniger dem Fanatismus der Frömmigkeit sich hinzugeben brauchen, beständen Sittlichkeit und Vernunft zu Recht.

Wird nun wie die sinnliche Leidenschaft auf das Gefühl der Lust und des Schmerzes, so die geistig vermittelte auf das Gefühl der Freude und des Leides zurückgeführt, zunächst aber die freudig bewegte in ihrer wesentlichen Richtung und höchsten Entwickelung ins Auge gefasst; so heisst das eben die Liebe als Mittel- und Höhepunkt aller lust- und freudeathmenden Gefühle verkündigen.

Gleichsam einen wilden Schössling derselben treibt schon die Genusssucht hervor; Lust als sinnlichen Hebel der Liebe, Lüsternheit als sinnliches Verliebtsein. Aber auch in der höchsten Entwickelung des Liebesgefühles, im unwiderstehlichen Zuge der Geschlechtsliebe, tritt die gleiche Befruchtung hervor, indem sich der sinnliche Reiz erwachender Gefühle nicht bloss mit einer vorübergehenden Anregung begnügt, sondern geradezu Befriedigung der Sinnlichkeit fordert, ohne desshalb in den sinnlichen Genuss Endziel und Zweck alles Liebesgefühles zu setzen. Denn erst im geistigen Zusammenklang gipfelt der Liebe Wesen, erst in der Selbstergänzung des Einen durch Entwickelung und Förderung des Anderen befriedigt sich ihr Zweck. Daher gleiches Wesen und gleicher Zweck auch der Kristallisationskern für die liebevolle Verbrüderung der Freundschaft, an welcher freilich die vielen „lieben Freunde" (*Οἱ φιλοί, οὐδεὶς φιλός*) des geselligen Verkehrs keinen Theil haben; daher solches geistig vermitteltes Sichaneinanderschliessen der Ausfluss aller Eltern-, Kindes- und Geschwisterliebe, welche über das durch die Bande der Natur vorgezeichnete Mass von Anhänglichkeit hinausgeht. Es ist der Geist, welcher jeder Art von Liebe die letzte Weihe verleiht; es ist das Bewusstsein geistiger Verwandtschaft und Gemeinschaft, wodurch Dankbarkeit, Achtung, Verehrung und Bewunderung genährt, wodurch das Gefühl der Vaterlandsliebe und das der Liebe zur Freiheit geheiligt werden, wodurch endlich auch der Selbstliebe ihre Berechtigung gesichert bleibt. Denn durch vernünftige, gewissenhaft abgewogene Achtung und Theilnahme für sein besseres Selbst, für die Entwickelung und Bethätigung seines geistigen Ichs,

ehrt und mehrt sich Jedermann. Auch würde es wahrlich um Sittlichkeit und Bildung besser stehen, wüsste oder vermöchte jeder Berufene so weit sich selbst zu achten, dass er, aus der Zucht seiner Lehrzeit entlassen, vor Allem eigener Vervollkommnung und ihrer Bethätigung obläge, anstatt sofort in Dienstbarkeit, in Mühe und Sorge um Andere, sich selbst aus den Augen zu verlieren. Der Ehrgeiz des Geistes: „dass jeder es selbst vollbringe", weit entfernt das Gemeingut Aller zu sein, scheint genug oft nicht einmal in dem Bewusstsein der Gebildeten hinreichend Wurzel zu fassen. Dafür wuchert um so üppiger das Unkraut faulen Eigendünkels und kastenhaften Hochmuthes, bedientenhaftes Haschen nach Titeln und Bändern, die liebe Eitelkeit und der rohe Stolz, dessen Anmasslichkeit durch gnädige Herablassung erst recht in's volle Licht gesetzt wird.

Im schärfsten Gegensatz zur Liebe steht der Hass, die Auflehnung des Gemüthes wider jedes ihm zugefügte Leid, gleich der Liebe ein Grundstock leidenschaftlicher Triebe und Ausläufe, die eben so wenig ausnahmslos verwerflich, wie jene der Liebe unbedingt alle zum Guten sind. Im Gegentheil, gründlicher, rechtschaffener Hass bethätigt, wo er hingehört, das lauterste Gemüth. Ebenso ehrliche Feindschaft und unverhehlter Widerwille, anstatt verlogenen Freundlichthuns.

Ueberhaupt sollte rücksichtsloser Ausdruck sittlicher Entrüstung und eines im guten Recht begründeten Unwillens dem Gemüthe eben so gut zur zweiten Natur sein, wie dem Schönheitsgefühle unüberwindlicher Ekel und Abscheu vor Scheusslichkeiten. Dagegen thut es freilich Noth, üble Laune und menschenfeindliche Verbitterung, so berechtigt sie auch scheinen mögen, schon um seiner selbst willen zu bekämpfen, mit aller Kraft Anfällen von Jähzorn und Wuthausbrüchen des Ingrimms zu widerstehen, ebenso Rachgier auf das Mass sittlich und rechtlich erlaubter Wiedervergeltung einzuschränken. Auch dem Neide, einer der widrigsten Erscheinungen des Seelenlebens, heisst es entgegentreten, namentlich wenn er sich als blosse Missgunst herausstellt, ohne allen Drang, dem Beneideten es gleich zu thun, ohne alle Aussicht, das beneidete Gut zweckmässiger verwerthen zu können. Als weitaus am verabscheuungswürdigsten gilt aber mit Recht die Schadenfreude, die höhnische Lust am Unglück, von der Bos-

heit und Grausamkeit, Andere ins Verderben zu stürzen, um an ihrem Jammer sich weiden zu können, nurmehr einen Schritt entfernt. Aber auch gegen das sich selbst durch Missgriffe und Verbrechen zugefügte Leid wendet sich der Hass. Sofern heisst es sich selbst lieben, seine Fehler hassen, wie denn die Reue als der mehr oder minder lebhafte Ausdruck dieses Hasses erscheint, der genug oft, zur Verzweiflung an sich selbst gesteigert im Wahnsinn und in der Selbstvernichtung seine Sühnung findet.

Auf eine der angeführten Hauptbestimmungen der Leidenschaft lässt sich aber alle ihre weitere Besonderheit zurückführen. Nur müssen zu ihrer Ergänzung auch die aus gemischten Gefühlen hervorgegangenen Erscheinungsweisen einbezogen werden. So wenn mit einer überreizten, im Uebermasse befriedigten Genusssucht ein wirkliches oder eingebildetes Abgestorbensein für alle Reize des Lebens einhergeht und aus diesem Widerstreite jene versumpfte, halb fade und halb verrückte Uebersättigung des Lebens entsteht, welche als Blasirtheit sich breit macht; so wenn die Eifersucht, als höchster Liebeseifer, bereits dem Verdachte des Argwohns und dem Gefühle des Hasses sich hingibt.

b. Gemüthsbewegung.

Leidenschaft macht das Gemüth leiden, macht ihm zu schaffen. Gerade desshalb vermag sie aber ihre Herrschaft nicht zu behaupten, ausser auf die Gefahr hin, einen Zustand herbeizuführen, welcher das Gemüth entweder in krankhaft lähmender Verstimmung, oder in überspannter Steigerung zu Grunde gehen lässt.*) Ueberdiess erweckt ja nicht jedes

*) Indem in der Eintheilung der Geisteskrankheiten „ganz erfahrungsgemäss" zu Werke gegangen wird, glaubt man eines bestimmten Eintheilungsgrundes und einer begriffsgemässen Auseinandersetzung entbehren zu können, entbehren zu müssen. Und doch braucht man die Systematik von Heinroth, oder die von Guislain angeführten Elementarformen, nur etwas genauer anzusehn, um sofort die Unhaltbarkeit der empirischen Anordnung herauszufinden.

Ganz richtig wird diese für sich bestehende Gattung von Krankheitserscheinungen als Geisteskrankheit bestimmt. Denn der Geist, das Wesen der Seele, muss unbedingt erkrankt sein, soll diese als gestört erschei-

Gefühl Leidenschaft, ohne dass desshalb das leidenschaftlose Gemüth geradezu leer dastehen müsste. So braucht Liebe nicht sofort als Leidenschaft hervorzutreten; erst die Grösse der Steigerung ihrer Gefühle und die Leichtigkeit dieser Steigerung erhebt sie dazu, wie denn überhaupt von Haus aus nur jene Gemüthsbewegung als Leidenschaft auftritt, welche, wie z. B. die Rachsucht, unter allen Verhältnissen einen hohen Grad von Gefühlsaufregung voraussetzt.

Keinesfalls entspricht also Leidenschaftlichkeit der ursprünglichen Entwickelungsweise und dem im naturgemässen Gleichgewichte herausgesetzten Inhaltsantheile des Gemüthes. Nur dass die Leidenschaft anderweitigen Inhalt in den Hintergrund drängt, auf die eigenthümliche Bewegung und Macht des Gemüthes zuerst merksam macht, seine auffälligste Erscheinung ist, sichert ihr den Vorzug, vor anderen Thätigkeitsweisen des Gemüthes genannt und erkannt zu werden. Es gehört aber zur wesentlichen Eigenthümlichkeit des Gemüthes, je mehr es sich auslebt, je mehr zarter Abstufungen und einzelner Theilerscheinungen der ihm zunächst gleichsam im Grossen dargebotenen Gefühle bewusst wird, um so befähigter zu sein, jede auch noch so leise in ihm emportauchende Bewegung ausklingen zu lassen, damit aber eine bisher kaum geahnte Feinheit des Gefühles zu bethätigen. Zudem steht ihm an leidenschaftslosen Gefühlen ein um so mehr vorwiegender Inhaltsantheil zu Gebote, als zumeist selbst heftige Gemüthsstimmungen in einem ursprünglich unscheinbaren Gefühle wurzeln.

---

nen, während die Seele selbst keineswegs ausnahmslos mit in die Erkrankung hineingezogen zu werden braucht, indem krankhafte Störungen des Bewusstseins und Denkens stattfinden. Auch bleibt der Begriffsunterschied von Seele und Geist von entschiedener Bedeutung, sofern diesem entsprechend der Verstand, jene vertretend das Gemüth die zwei wesentlich verschiedenen Grundrichtungen der Geisteskrankheiten kennzeichnen. Werden aber sowohl Verstandes- als auch Gemüthskrankheiten in der Störung ihres Gleichgewichtes einerseits als gesunken, andererseits als übermässig gesteigert unterschieden, werden demnach Verstandeskrankheiten als Blödsinn und Wahnsinn, Gemüthskrankheiten dagegen als Verstimmung und Tollheit bestimmt, so dürfte damit, erfahrungsgemässer Besonderung angeschlossen, die Haupteintheilung der Geisteskrankheiten begriffsgemäss herausgesetzt sein.

Das Gemüth nun als diese auf einer massvollen Gefühlsäusserung beruhende, leidenschaftslose Thätigkeitsweise bestimmen, heisst es als Gemüthsbewegung kennzeichnen.

Der Gefühlsinhalt des Gemüthes kann in einer Bewegung begriffen gedacht werden, als ob zwischen dem Zustande eines schlummernden, in seinen Gefühlen noch unberührten Gemüthes, und zwischen dem lautlosen Zusammenbrechen nach einem siegreich überstandenen oder im Kampfe erlegenen Gefühlssturme die Möglichkeit einer unendlich abgestuften Entwickelung läge. Nur wird selbst der Gleichmuth als die unmerklichste Gemüthsbewegung nicht in dem Gegensatze vorgestellt werden dürfen, als ob derselbe in einem völligen Gleichgewichte aller Gefühle bestände, daher mit dem Muthe, Gefühlen entgegenzutreten und ihren Widerstreit zu begleichen, gar nichts zu thun hätte. Denn obschon der Gleichmuth bisweilen in eine trübsinnig stumpfe Theilnahmslosigkeit versinkt, welche sich völlig gleichgiltig gegenüber dem eigenen Wohl und Weh, völlig gefühllos gegenüber dem Leid und Glück Anderer verhält; so ist doch diese Gemüthsrichtung für die durchschnittliche Begriffsbestimmung der Gemüthsbewegung eben so wenig massgebend, als etwa Raserei und Tobsucht für die der Leidenschaft. Auch liegt zwischen dieser und der Gemüthsbewegung keine trennende Kluft, so dass nur mittels eines Sprunges aus einem Gemüthskreise in den anderen hineinzukommen wäre. Ja widerstreitende Gefühlsbethätigungen stimmen mitunter so weit überein und gehen so unmerklich in einander über, dass trotz aller Schärfe der Beobachtung nicht immer mit Sicherheit zu unterscheiden sein dürfte, wo die eine beginnt, und die andere aufhört. Wohl aber bleibt der Gemüthsbewegung die besondere Bethätigungsweise vorbehalten, nicht mehr wie die Leidenschaft einem oder dem andern Gefühle ausschliesslich preisgegeben zu sein, vielmehr das eine durch das andere im Zaume zu halten und dadurch eben den beschwichtigenden Ausgleich, dadurch jenes Ebenmass des Gemüthes herbeizuführen, dem als Gleichmuth wo nicht das erforderliche Mass des Leidens, so doch das des Thuns fehlt, um der Leidenschaft gleich zu gelten.*)

---

*) Seit Kant ist die Unterscheidung des Gemüthes als Leidenschaft und Affect gebräuchlich. Kant ging von der hergebrachten Eintheilungs-

Dennoch wird auch die Bestimmung der hervorragendsten Gemüthsbewegungen durch die dem Gemüthe überhaupt zu Grunde liegenden Gefühle der Lust und des Schmerzes, der Freude und des Leides eingeführt.

Kann Genusssucht als die ursprüngliche Quelle aller Leidenschaft, so Genügsamkeit als der Ausgangspunkt aller mehr gleichmüthigen Gemüthsbewegung gelten. Als Mässigkeit die Pflanzstätte aller dauernden Genussfähigkeit, gewährt sie zugleich die Befähigung, an der halbwegs genügenden Befriedigung unentbehrlichster Lebensbedürfnisse einen immer wieder erneuerten Antheil von Lust und Genuss sich zu erhalten. So an der Ruhe und Erholung nach gethaner Arbeit und an einem entsprechend zugemessenen Schlafe nach vollbrachtem Tagewerke; so an der Befriedigung leiblicher Bedürfnisse und an einer von Trägheit und Faulheit immerhin noch weit abliegenden Behaglichkeit; so vor Allem an dem Vollgefühle der Gesundheit. Nur genügsame, in ihren Ansprüchen bescheidene Menschen werden der gleichmüthigen Gemüthsstimmung, welche Zufriedenheit gewährt, theilhaftig. Freilich, ohne den Stachel des Ungenügens, ohne Ausbrüche tiefsten Unfriedens gäbe es keinen Fortschritt zum Besserwerden, zum Bessermachen; ohne vorschreitende, genug oft schwer erkämpfte Zielsannäherung keine beruhigende Friedensvermittelung; ohne das Bewusstsein der Berechtigung verdienter Ansprüche keine selbstbewusste Verzichtleistung, keine stolzerfüllte Bescheidenheit. Nur unrettbarer Mittelmässigkeit mag unbewusste Anspruchlosigkeit wohl anstehen; nur niedriger Den-

---

weise der Wolf'schen Psychologie aus: Leidenschaften und Affecte unter den Begriff des Begehrungsvermögens zusammenzufassen, ohne jedoch sonderlich an derselben festzuhalten. Denn der Affect wird weder von der Leidenschaft, noch von dem Gefühle scharf unterschieden, vielmehr einerseits ohneweiters als das Gefühl, welches die Vernunft nicht aufkommen lässt, bestimmt, andererseits demselben zwar im Vergleiche dauernder Leidenschaften ein mehr nur vorübergehendes Bestehn zugedacht, aber doch auch wieder tiefgreifenden Gemüthsbewegungen, wie z. B. dem Grame oder der Hoffnung, Ausdauer nicht abgesprochen. Affect heisst und bedeutet eben Leidenschaft, Gemüthsbewegung und Gefühl zugleich, ohne aber je die Auseinandersetzung dieser wesentlich unterschiedenen, gleichwohl aber auf einander bezogenen Begriffsbestimmungen selbst auf sich zu nehmen.

kungsart allerunterthänigste, bedientenhafte Demuth und Wehmuth angemessen sein.

Erreicht aber Genügsamkeit nicht einmal das geringe Mass ihr zuträglicher und nothwendiger Empfänglichkeit, überschreitet sie einsichtsvolle Selbstbeschränkung; dann schlägt sie leicht in das Gegentheil einer zufriedenen und heiteren Gemüthsstimmung, in Gleichgiltigkeit um. Enthaltsamkeit und Widerstandsfähigkeit bethätigen gegenüber den gestatteten Genüssen des Lebens; sich das vorenthalten, was Anderen erlaubt ist; sein Gemüth in Abhärtung und Selbstverläugnung erziehen — das heisst den Anlauf nehmen zur Ertragung einer Bedürfnisslosigkeit des Lebens, welche nicht nur mit Ruhe und Kaltblütigkeit erleidet, was nicht zu ändern ist, sondern welche in Stumpfsinn verfallen, oder aus eigensinniger, selbstquälerischer Versagung, nicht einmal nach den sich darbietenden Genüssen die Hand auszustrecken der Mühe werth erachtet. Andererseits, so nahe mit welterfahrenem, genau abgewogenem Gleichmuth Fassung, Würde und Ernst des Lebens zusammenhängen; ebenso leicht artet mit engherziger Gleichgiltigkeit für das Wohl und Weh Anderer Fassung in unbeugsamen Trotz, Würde in Schroffheit und Härte, Ernst in Missmuth und düstre Verstimmung aus. Freilich, auch die geduldigste Langmuth kann sich nicht immer Verdruss und üble Laune, Grämlichkeit und mürrisches Wesen ersparen; auch das in sein widriges Schicksal völlig ergebene Gemüth sich nicht immer Anfällen von Lebensüberdruss entziehen. Uebersättigtes Sichpreisgeben und gefühllose Theilnahmslosigkeit sind aber bereits völlig abgewichen von jenem Ebenmasse des Gleichmuthes, das mit Ergebung Schmerz und Leid trägt, massvoll in Lust und Freude bleibt.

Verhältnissmässig mehr geistigen Ursprunges, obschon bei weitem nicht jederzeit auf ein geistiges Ziel gerichtet, führt sich die Gemüthsbewegung als Hoffnung und Furcht ein.

Gleich der Liebe ist auch die Hoffnung eine der häufigsten und dauerndsten, zum Theile der Liebe verwandten Erscheinungsweisen des Gemüthes; der erste und letzte Trost, das Glück der Unglücklichen, welches selbst den Hoffnungslosen nie ganz verlässt. Freilich gibt es andererseits nichts trostloseres, als eitles Hoffen; nichts trügerischeres, als von einem Tage zum andern dem glückbringenden Zufalle erwartungsvoll

entgegenzusehen, oder zugesicherter Hilfsleistung unter allen Umständen vertrauungsvoll gewärtig zu sein. Hoffen, in die Zukunft blicken, heisst im Grunde schon zweifeln, heisst sich ängstigen und kümmern, heisst vielversprechenden Aussichten misstrauen und berechtigte Erwartungen abwägen. Andererseits gehören aber doch zuversichtliches Vertrauen in sich selbst und der damit verknüpfte Muth, ebenso Geduld und Ausdauer zur preiswürdigsten Eigenthümlichkeit hoffnungsbeseelter Gemüther: nicht etwa die Geduld, welche in kleinmüthiger, blöder Ergebung alles Ungemach und jede Gewaltthätigkeit über sich ergehen lässt, und matt und fromm die Hände in den Schooss legt; sondern das einsichtsvolle Geduldhaben mit sich selbst und mit Anderen in der Ueberwindung auferlegter Mühseligkeiten und Hindernisse bei Erreichung grosser Lebenszwecke; nicht jener Uebermuth, der in übervollem Gefühle seiner Sicherheit oder in dünkelhafter Ueberschätzung dreist und unverschämt zugreift; sondern das unverzagte und entschlossene Gemüth, welches sich bereit zeigt, trotz der Würdigung vorgefundener Schwierigkeiten und bei vollem Bewusstsein übernommener Verantwortung, mit zäher Beharrlichkeit und freudiger Gewissheit Gut und Blut einem edlen Lebensziele aufzuopfern.

Das Gegengewicht der Hoffnung ist die Furcht. Denn jederzeit nahezu wird jene durch diese und diese durch jene im Gleichgewichte erhalten; niemals treten beide in dem ausgesprochenen Gegensatze, wie die leidenschaftlichen Gemüthsbewegungen der Liebe und des Hasses, mit einander auf. Man kann nicht hoffen, ohne Befürchtungen Raum zu geben, wird aber auch kaum jemals der Art von Furcht sich einnehmen lassen, dass nicht irgend ein Hoffnungsschimmer selbst die düsterste Hoffnungslosigkeit zu durchbrechen vermöchte. Leicht ihrer Meister zu werden ist es schon desshalb nicht, weil sie mehr als irgend eine Gemüthsbewegung durch körperliche Zustände bedingt wird. Die Unruhe und Beklommenheit, der Kleinmuth und die Schreckhaftigkeit vieler Brust- und Unterleibskranker sind so gut wie unüberwindlich. Ebenso führen sich die mit der Furcht zusammenhängende Niedergeschlagenheit, Betrübniss und Trauer, Gram, Kummer und Sorge als sehr tiefgreifende und nur schwer zu bewältigende Gemüthsbewegungen ein. Auch Schüchternheit

und Blödigkeit, auch Angst und Feigheit gehören hierher. Denn sich schämen heisst vor Schande sich fürchten, und keine Furcht zeigen, im Grunde schon Muth haben. Schwermüthige Verstimmung aber und ganz unbegründetes in steter Furcht- und Angstsein nähern schon krankhaften Zuständen.

c. Herzlichkeit und Herzlosigkeit.

Immerhin sei aber das Gemüth durch diese Bestimmung und Entwickelung erschöpft, das innerste Wesen, den ursprünglichen Beweggrund seiner jeweiligen Bethätigung hat es damit noch nicht aufgedeckt. Denn bald leidenschaftlich, bald wieder mehr gleichmüthig bewegt, zeigt es zwar so jeweilig ein entschiedenes Gepräge, gleichsam eine individuelle Bestimmtheit, ohne doch den Grund und das Wesen hiervon, ohne die Gemüthsart, gleichsam seinen eigenen Charakter aufzudecken.

Schon in der Begriffsbestimmung ursprünglicher Auseinandersetzung, mehr aber noch im Verlaufe vorgeschrittener Inhaltsentwickelung, macht sich neben der Bestimmung nach dem Stärkegrade der Bewegung ein anderweitiger Unterschied des Gemüthes geltend, indem der betreffende Inhalt bald in billigender, bald in tadelnder Weise besprochen wird. Gleichviel ob Gefühle des Schmerzes oder des Leides, oder Gefühle der Lust und der Freude das Gemüth bewegen, jedes Gefühl konnte dem Gemüthe zum Lobe gereichen, jedes unter Umständen wohlverdientes Missfallen zuziehen. Worin besteht nun der Beweggrund, das Gemüthsleben bald durch einen Ausspruch der Anerkennung auszuzeichnen, bald wieder durch eine tadelnde Beurtheilung hintanzusetzen, worin liegt der berechtigte Massstab dieses Urtheils?

Leidenschaft wird missbilligt, Gleichmuth belobt. Indessen, ganz abgesehen davon, dass es oft schwer hält die Grenzlinie zu ziehen zwischen leidenschaftlicher und mehr gleichgiltiger Gemüthsbewegung, es mithin in solchem Falle unmöglich sein wird, Lob und Tadel von ihrem Masse abhängig zu machen; so kommt doch alles wahrhafte Grosse in der Welt nicht ohne leidenschaftlichen Aufschwung zu Stande, so hat doch träger, stumpfsinniger Gleichmuth, obschon vielleicht nicht viel Scha-

den, doch von jeher gewiss noch weniger Nutzen gestiftet. Genusssucht verdirbt zweifellos das Gemüth; allein durch übertriebene Enthaltsamkeit wird seine Entwickelung und wohlthuende Bethätigung auch nicht gefördert, durch nutzlose Kasteiung eben so wenig, als durch unvernünftige Schwelgerei. Auch unterliegt es keinem Zweifel, dass das Gefühl der Liebe den bessern Theil des Gemüthes ausmacht; aber zu lieben, was nicht liebenswürdig, ja was geradezu hassenswerth ist, andererseits sich und andere in schrankenlosen, unerlaubten Liebesgefühlen preiszugeben, ist doch auch selbst des liebebedürftigsten Gemüthes unwürdig. Einzig und allein auf die Beschaffenheit der jeweiligen Gemüthsbewegung kommt es daher in Betreff der Gemüthsart und ihres jedesmaligen Werthes nicht an; kein Gefühl steht dem Gemüthe unbedingt im Guten zu, keins ist ausnahmslos zurückzuweisen, vielmehr je nach dem Ziele, welches das Gemüth sich setzt, je nach dem Zwecke, welchen es verfolgt, überhaupt je nachdem es sich bethätigt nicht bloss zur Lust und Freude, sondern vielmehr noch zum Nutzen und Frommen anderer thätig ist, je nachdem es abgesehen von aller Schmerz- und Leiderweckung zum Schaden und Verderben ausschlägt, wird es sein innerstes Wesen kennzeichnen. Es erscheint als Gemüthlichkeit und Gemüthslosigkeit, einmal lobenswerth, andersmal tadelnswürdig, damit aber schon, sofern mit dem Begriffe des Gemüthes der des Herzens zusammenfällt, als Herzlichkeit und Herzlosigkeit mitbestimmt.

Herzlichkeit ist Gemüthlichkeit; allein während sich diese nur als das weiche, leicht bewegliche und völlig unbefangen sich hingebende Gemüth besondert, zieht jene nicht bloss Gutmüthigkeit und Leidenschaftslosigkeit, sondern ebenso edelmüthe und begeisterte Gefühle in ihren Bereich. Ob aber oberflächlich, bloss durch Aufwallung bewegt, ob tief gewurzelt — jedenfalls erweist sich Theilnahme an Anderer Freud und Leid, Lust und Schmerz, in ihrer Hilfsleistung selbst zur Aufopferung bereit, als die unmittelbarste Ausdrucksweise aller Herzlichkeit, als die Quelle aller weiteren Herzensgüte. Und insofern bietet Geselligkeit und Verkehr allerdings die meiste Gelegenheit, Mitgefühl und Theilnahme zu bethätigen: Mitleid, den menschlichsten Zug des Herzens, welcher selbst das härteste Gemüth durchbricht; neidloses Erfreuen an dem günstigen Geschicke Anderer, als den Ausdruck reinster Her-

zensneigung, welchem selbst das feinfühlendste Gemüth kaum genügt. Freilich mag es genug oft rathsamer sein, Theilnahme zu verläugnen, als seinen Gefühlen rücksichtslos sich hinzugeben und sie zur Schau zu tragen, wie es denn genug oft dem höchsten Preis und Werth gefühlvollster Zärtlichkeit und liebevollster Anhänglichkeit gleichkommt, tiefstes Herzleid und innigstes Miterfreuen in sich zu verschliessen, in seinen Gefühlen sich selbst zu verläugnen und aufzuopfern.

Das Herz ist von Haus aus gut, das Gemüth unverdorben; ein theilnehmendes Wort wird dem Hilfsbedürftigen selten versagt, augenblickliche Regung des Mitleids bricht dem Unglücke gegenüber unwillkürlich hervor. Freilich, weder immer, noch Jedem ist zu helfen. Auch gibt es viel verstellte Bedürftigkeit, viel herkömmlichen, erlogenen Jammer; Vorsicht in Beileidsbezeugungen, Misstrauen in Theilnahmsversicherung heisst daher noch nicht Hartherzigkeit. Ueberdiess mag an dem mehr oder weniger günstigen Schicksale so manches Theilnahmsbedürftigen wenig gelegen sein. Ob Nullen im Glücke sitzen, oder mühselig um ihr Dasein kämpfen, ob Dutzend-Menschen irgend einen Vortheil erhaschen, oder hier und da zu kurz kommen, — es nützt nichts und schadet auch nichts dem Ganzen in der Erreichung seiner Lebenszwecke. Anstatt die Theilnahme zu zersplittern und Gefühle in gedankenloser Gutherzigkeit zu vergeuden, dürfte es immerhin weiser, ja selbst liebevoller sein, Geist und Herz mit ungeschwächter, ungetheilter Kraft einer tüchtigen Persönlichkeit oder einem grossen Zwecke zuzuwenden. Dass somit die Aufopferung für Andere nach deren Werth ihr Mass, nach unparteiischer Selbstschätzung ihre Grenze bestimmt, bleibt noch weit entfernt von jener selbstsüchtigen Gemüthslosigkeit, welche aus engherziger Besorgniss für sich selbst, Andere mit voller Seelenruhe zu Grunde gehen lässt. Solcher Selbstsucht wird immer mit gleicher Münze zurückbezahlt: nur der abgenöthigte, unvermeidliche Schein von Beileidsbezeugung ihr zugemessen, ja selbst dieser ihr versagt und in unverhohlene Schadenfreude verkehrt, war sie je herzlos genug, Andern unverschuldetes Unglück zu gönnen und daraus Nutzen zu ziehen. —

Das Gemüth so als leidenschaftliche und mehr gleichmüthige Seelenthätigkeit, ob aber leidenschaftlich oder mehr im Gleichgewicht, als Herzlichkeit oder als Herzlosigkeit un-

terschieden, erscheint damit seinem vollen Inhalte und seiner Art und Weise gemäss bestimmt und herausgesetzt. Es tritt als die ursprünglichste und bei weitem allgemeinste Erscheinung der als menschlich bestimmten Seelenthätigkeit auf. Als die ursprünglichste: denn es beruht auf dem Hervortreten des Gefühles, der frühesten Thätigkeitsweise des Selbstbewusstseins, welche schon die ersten Ansätze der Geistesbethätigung in sich schliesst; als die allgemeinste: denn im Gemüthe ist bereits so gut wie der ganze Inhalt der menschlichen Seele eingeführt, welcher sich durch weitere Begriffsbestimmungen eben nur erweitert. Wird daher der Begriff des Gemüthes dem des Gefühles gleichgesetzt, so ist diese Beschränkung seiner Inhaltsbestimmung nur mit dem unmittelbaren Bedingtsein durch das Gefühl und dem unzertrennlichen Zusammenhange beider zu rechtfertigen; werden aber die Begriffe des Gemüthes und der Seele, als *animus* und *anima*, ununterschieden angewendet, so liegt dieser Gleichstellung eben die in der Inhaltsauseinandersetzung des Gemüthes bereits mit einbezogene Inhaltsfülle der Seele zu Grunde.

Nichts desto weniger macht der Begriff des Gemüths den Begriff der menschlichen Seele keineswegs aus; die Geistesbethätigung wird durch die Darlegung dieses Inhaltes bei weitem nicht erschöpft.

2. Gewissen.

Dem auf dem Gefühle beruhenden Gemüthe ist das Merkmal der Unbefangenheit aufgedrückt. Ist doch das Gefühl gerade die Thätigkeitsweise, in welcher das Bewusstsein ganz unmittelbar sich selbst sich zuwendet. In seinem Vorstellen und Denken, in seinem Thun und Lassen überlässt sich denn auch das Gemüth sorglos der Lust und Freude, es erträgt Schmerz und Leid, es lebt überhaupt seinen Gefühlsinhalt aus, ohne bemüssigt zu sein, über Beweggrund und Wesen, über Ziel und Zweck sich irgendwie Rechenschaft zu geben. Seine Sicherheit dünkt ihm geradezu unfehlbar. Es braucht ja nur sich selbst zu vertrauen, auf sich selbst sich zu verlassen — irgend ein den Umständen und Verhältnissen entsprechendes Gefühl als Richtschnur für sein Denken und Thun wird

es immer finden; es braucht ja nur seinen Gefühlen zu folgen — seiner gleichsam angeborenen Unfehlbarkeit wird es damit jederzeit sicher sein. Kein Wunder also, dass es ihm eben so wenig in den Sinn kommt seine Gefühle zu vertheidigen, als es sich etwa bestimmen lässt, durch Gründe zum Widerrufe oder zum Schweigen gebracht zu werden. Tausendmal sagst du es dem ungelehrigen Herzen vor — es glaubt, wenn nicht das erstemal, dir auch das tausendstemal nicht, es folgt immer wieder dem unwiderstehlichen Zuge seiner Gefühle, es vertraut und baut auf sich, und überlässt sich blindlings einem Schicksale, welchem aus dem Wege zu gehen es für unmöglich hält.

Und doch gibt es wieder nicht leicht etwas Schwankenderes, etwas mehr Unzuverlässiges als das Gemüth, indem es ja genug oft im entscheidensten Augenblicke halt- und rathlos hin- und hertappt, genug oft auf gut Glück dem ersten besten Gefühle sich in die Arme wirft. Wie leicht fällt es da aus einem Gegensatze in den anderen, verläugnet und verwirft Gefühle, durch welche es noch kurz zuvor das tiefste Ergriffensein seines Innern bethätigte! Wie leicht steigern sich zufällige, geringfügige Gefühle, äusserlich begünstigt, im beflügelten Aufschwung zu einer, unersättlich alle Kräfte, Triebe und Begierden in sich verschlingenden Macht, welche das Gemüth zum äussersten fortreisst, während vielleicht tief gewurzelte und mit voller Berechtigung hervorgetretnne Gemüthsbewegungen nach unerwartet kurzlebiger Dauer einer gleichgiltigen Stimmung Platz machen! Wo bleibt denn da der glückliche Griff, wo der gelungene Wurf des dreisten Gemüthes, wo seine unfehlbare Sicherheit?

Gleichwohl nöthigen diese Bedenken das im vollen Zuge begriffene Gemüth selbst nicht, sich aufzugeben. In ungetrübtem Glauben an sich ist und bleibt es überzeugt, nach allen Seiten hin zu genügen, wie es sich denn noch viel zu viel von jeder zersetzenden Geistesbethätigung entfernt hält, um sich ihr möglicherweise unterworfen zu fühlen.

Und allerdings, so' lang das Gefühl nicht die mitunterlaufene Geistesthätigkeit von sich unterscheidet, so lang Gefühle und geistige Bethätigung zusammenfallen; so lang wird an eine Ueberwindung der Unbefangenheit des Gemüthes nicht zu denken sein. Indessen, je länger sich die es beglei-

tende Geistesthätigkeit erhält, umsomehr wird sie sich wie anderweitig, so auch dem Gefühle gegenüber für sich zu bethätigen vermögen. Und zwar dürfte vor Allem diese Auseinandersetzung am entschiedensten und auffälligsten im Verlaufe der am eigenen Körper zum Ausdrucke gebrachten Gefühle zum Vorschein kommen, indem Gefühle, so heftig immerhin hervorgetreten, nach und nach vergehen, ohne dass gleichzeitig die dadurch hervorgerufene Geistesthätigkeit mit vergangen sein müsste; es werden Bewusstsein und Denken fortbestehen und allmählig anderweitigen Inhalt, als den unmittelbar durch das Gefühl mitgebrachten, in ihren Bereich ziehen, sodann aber, wie anderweitigen Gegenständen und Thatsachen, auch bereits vergangenen, ja vielleicht unter der Hand noch fortbestehenden oder wiederholt wachgerufenen Gefühlen sich zuwenden können, ohne vom Gefühle irgendwie mehr abhängig zu sein. Das Schmerzgefühl ist vorüber; auch die dadurch zunächst hervorgerufene Bethätigung. Und doch vermag die weitere Geistesrichtung am Gefühle noch so weit zu haften, um dieses selbst zum Gegenstande ihres Inhaltes zu machen. Ebenso wird es sich mit jedem anderweitig als am eigenen Körper nach Aussen hin bethätigten Gefühle, desgleichen wie überhaupt mit sinnlichen, nicht minder mit übersinnlichen Gefühlen verhalten. Das Gefühl nimmt eben den Anlauf sich gegenständlich zu werden. Indem es aber diess thut, wird es in der That, wie jede über sich hinausgehende Thätigkeit, eine andere, vorgeschrittenere Stufe des Geistes, hier zunächst des Selbstbewusstseins; indem es sich selbst sich zuwendet, kommt es zur Besinnung und hört damit auf den Geist zu beherrschen, ja es selbst wird möglicherweise so weit in den Hintergrund gedrängt, dass es nur mehr noch als eine durch die Besinnung erhaltene Thatsache, oder als in blosser Erinnerung für das Bewusstsein fortbesteht.

Aus dem Gemüthe bildet sich eine Entwickelungsstufe des bethätigten Geistes heran, welcher nicht mehr wie im Gefühle unbefangene Thätigkeitsäusserung genügt, vielmehr die Vermittelung und Rechtfertigung ihres Bewusstseins und Denkens, ihres Thuns und Handelns als Ziel vorschwebt. Diese aus dem Gemüthe hervor zur Besinnung gekommene und dadurch sich gewiss gewordene Bethätigung des Geistes ist aber das G e w i s s e n.

Der Geist büsst die Unbefangenheit des Gemüthes ein, Bewusstsein und Denken bringen sich vom Gefühl unbeeinflusst zur Geltung, selbstbewusste Thätigkeit tritt allmählig in ihre Rechte. Denn so sehr das Wesen des Gemüthes, so sehr der Grund seines Wesens und Bestehens im Gemüthe selbst liegt — weder Wesenheit noch Begründung des Gemüthes konnten je von diesem selbst herausgesetzt werden. Durch die mit dem Vorgange des Nachdenkens über den Grund und über das eigentliche Wesen sowie über die Thätigkeitsweise des Gemüthes zusammenhängenden Bedenken wegen der ihm zugeschriebenen Unbefangenheit und seiner daraus gefolgerten Unverantwortlichkeit, wird aber auch schon im Vorhinein auf den Inhalt des Gewissens entschieden genug hingewiesen. Ja gerade die Thätigkeitsweise des Bedenkens ist es, wodurch Beschaffenheit und Eigenthümlichkeit des Gewissens sich hervorthut.

a. Der Zweifel an sich selbst.

Es ist nicht die Aufgabe des in seiner Bethätigung begriffenen Geistes, sich als Gewissen dem an und für sich thätigen Wissen zu ergeben. Dieser Anforderung hat die Wissenschaft des Geistes bereits zu genügen gesucht. Wohl aber liegt es ihm ob, das Wissen von der Unbefangenheit und Unverantwortlichkeit des Gemüthes zu bedenken, um damit im Zusammenhange eine nähere Wesensbestimmung seiner selbst herbeizuführen.

Dass nun das Gewissen die Thatsache der Unbefangenheit und die daraus gefolgerte Berechtigung der Unverantwortlichkeit des Gemüthes wenigstens theilweise anzuerkennen bemüssigt ist, dieses Bewusstsein der Beschränkung seiner eigenen Geltung drängt sich ihm, trotz allem Auflehnen wider das Gemüth, unwillkürlich genug auf. Ja selbst indem es diese Unmittelbarkeit des Gemüthes mit gutem Recht zurückzuweisen sich bewusst ist, indem es dem Gemüthe das wachgewordene Bewusstsein seines Thuns und Lassens vorhält — nicht einmal da ist es sicher, durchzugreifen. Ungeachtet aller Bedenklichkeit von Seite des Gewissens beharrt das Gemüth in seinen Leidenschaften und Gemüthsbewegungen, lässt es Mahnungen unbeachtet, ja weist sie geradezu zurück.

Scheint es doch, als ob das zurechtgewiesene Gemüth in ähnlicher Weise, wie es vom Gewissen bekämpft wird, gegen das Gewissen selbst sich richten, trotz aller Gewissensregung mit seinen Gefühlen durchdringen, und so geradezu Recht behalten könnte. Freilich, indem sich Gefühle wider die Regungen des Gewissens bewusstvoll auflehnen, ist es schon dieses selbst, welches gegen seine eigenen Bedenken Einwendungen erhebt und so sich gegen sich selbst wendet; es ist das Gewissen selbst, welches die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit seiner gegen die Gemüthsrichtung vorgebrachten Gründe sich zum Bewusstsein bringt und so, indem es Bedenken auf Bedenken häuft, wie schon als den Zweifel an der unbedingten Unbefangenheit und Unverantwortlichkeit des Gemüthes, endlich als den Zweifel an sich selbst, als den Zweifel an seiner hinreichenden Vermittelung und Rechtfertigung sich bekennt.

Von Haus aus besinnungsvolle und sich gewisse Geistesbethätigung, welche sofort am Gemüthe sich erprobt, wird das Gewissen in der Sicherheit sich bewusster Thätigkeit dadurch beirrt, dass sich die gegen die Gefühlsbethätigung vorgebrachten Einwendungen und Zweifel gegen es selbst wenden und es in dem Ergebnisse seiner Vermittelung bedenklichen Einwürfen preisgeben. Das Gewissen verwickelt das Gemüth und sich selbst in einen schwer lösbaren Zweifel: jenem raubt es die ungetrübte Unbefangenheit und gläubige Berechtigung der Thätigkeitsweise, ohne dass es ihm dafür ein ausreichender Ersatz durch Begründung und Vermittelung dessen Bethätigung böte; es selbst vermag aber weder die Aeusserungen des Gemüthes unbedingt anzuerkennen — dazu ist es zu besonnen, überdiess der Berechtigung seiner Zweifel nur zu gewiss — noch das Gemüthsleben gleich einem Missgriffe des bethätigten Geistes völlig zurückzuweisen — wozu es seiner selbst nicht sicher genug ist. Den Ausweg aber zugegeben, dass Gefühlsbethätigungen bald zugestimmt, bald wieder entgegengetreten werden müsse, dass das Gemüth einmal Recht behalte, ein anderesmal wieder im Unrecht bleibe, hat doch trotz der Thatsache und Berechtigung dieser zwiespaltigen Bethätigungsweise das Gewissen noch immer die Frage vor sich, in welchem Falle die unbefangene und unverantwortliche Thätigkeitsweise des Gemüthes unbedingt, oder

doch bedingungsweise anzuerkennen, in welchem zur Gänze, oder doch theilweise zurückzuweisen sein werde, ob und aus welchen Gründen im gegebenen Falle das Gemüth vor der Stimme des Gewissens zurückweichen müsse, oder ob es trotz aller Mahnungen desselben als gerechtfertigt fortbestehen könne.

Statt der ursprünglichen Zuversicht, welche das besinnungsvolle Gewissen im Vorhinein für sich in Anspruch nimmt und zur Schau trägt, macht sich ein Hin- und Herschwanken zwischen Gemüths- und Gewissensthätigkeit bemerkbar. Das Gewissen selbst bekennt sich als die Ungewissheit, die Berechtigung im gegebenen Falle der eigenen oder der Thätigkeitsweise des Gemüthes zuzusprechen; das Gewissen selbst bekennt sich als die Unwissenheit in Betreff des eigentlichen Grundes der Auseinandersetzung und schliesslichen Vermittelung unterschiedlicher Geistesbethätigung.

Freilich wird das Gewissen voraussichtlich noch weniger in diesem Zustande der Ungewissheit, als auf dem früheren Standpunkte unbefangener Gewissheit verharren. Denn über die Möglichkeit, an unzweifelhafter Gewissheit festzuhalten, konnte sich das in unmittelbarer Thätigkeit begriffene Gewissen eine Zeit lang wohl täuschen, während es den Gedanken, in einem ruhelosen Hin- und Herwerfen sich zu beruhigen, kaum einen Augenblick ertragen dürfte. Der Zweifel an sich selbst müsste sich zur Verzweiflung steigern, es müsste jede Geistesbethätigung vernichtet werden, falls ihm alle Aussicht benommen sein sollte, je aus der Trostlosigkeit einer solchen Lage sich herauszuarbeiten.

Drängt es aber das Gewissen, dieser Ungewissheit sich zu entziehen und ein entschiedeneres Bewusstsein über die Zulässigkeit oder Abweisbarkeit seiner Thätigkeit zu gewinnen; dann wird ihm zunächst gar nichts anderes übrig bleiben, als in jedem besondern Falle behufs seiner Bestimmung und Entscheidung Gründe und Gegengründe, so weit ihm solche bekannt sind, in Erwägung zu ziehen. Allerdings, weder die Unsicherheit des Bewusstseins, noch die seiner Handlungsweise überwindet es damit je vollständig, schon darum nicht, weil es überhaupt das, was es in sich selbst nicht zu finden weiss, nemlich den endgiltigen Beweggrund seiner Bethätigung, noch weniger von Aussen her in Erfahrung bringen wird,

schon darum nicht, weil die es in seinem Wesen und Sein soeben bedingenden und vermittelnden Verhältnisse und Umstände in der Manichfaltigkeit ihres Eingreifens vielleicht noch unberechenbarer sind, als die möglicherweise von äusserlichem Einflusse unabhängig zum Bewusstsein gekommenen Fälle eigener Bethätigung. Alles, was das Gewissen, in dem Zweifel an sich selbst befangen, durch eine solche Abwägung erreicht, wird sich in Betreff seiner Selbstbestimmung eben nur auf einen grösseren oder geringeren Grad von Wahrscheinlichkeit zurückführen lassen, sofern es, obgleich in der endgiltigen Entscheidung unsicher, doch mit Berücksichtigung und in Erwägung einzelner Vorfälle bald mehr bald minder seiner gewiss wird, obgleich kein in sich vermitteltes Wissen ist, doch eine Meinung anführen kann, welche eine gewisse Selbstständigkeit bei allem Bewusstsein ihrer Ungewissheit auf sich nimmt.

Und wahrlich, irgend eine Meinung zu haben, dürfte jedenfalls rathloser Ungewissheit vorzuziehen sein. Auch hängt es möglicherweise nur von der fraglichen Abwägung der Gründe und Gegengründe ab, dass das Gewissen in seiner Selbstbestimmung einen Grad der Zuversicht erreiche, welcher die betreffende Entscheidung so gut wie zweifellos macht. Sind wo möglich alle auf einen besonderen Fall Bezug nehmenden Gründe erschöpft, hat sich der eine Vorgang von Gewissensbethätigung mit anderen ähnlichen Vorfällen auseinandergesetzt, sprechen zahlreiche Beispiele und Belege der gleichen Thätigkeitsweise das Wort, verleiht überdiess eine weite, allseitige Verbreitung der jeweiligen Meinung ein grosses Gewicht — um so eher wird diese selbst für das Ende aller Ungewissheit hingenommen werden.

Am Ende bleibt der Meinung freilich trotz aller Wissensvermittelung nur Gewissheit.

b. Die Selbsterkenntniss.

Wirft das Gewissen von diesem seinem Standpunkte einen Blick zurück auf den Ausgangspunkt und Gang seiner Entwickelung, so muss es unumwunden zugestehen, das sich vorgesetzte Ziel nur annäherungsweise erreicht, die Unbefangenheit des Gemüthes nur theilweise überwunden zu haben. Der

Zweifel an sich selbst ist und bleibt der Gewissenszweifel wegen der Tüchtigkeit und Richtigkeit eigener Thätigkeit, gleichviel ob das Gewissen Gemüthserscheinungen gegenübertritt, oder ob es in sich geht. Die Meinung hat aber, wie gesagt, doch nur das Bewusstsein, den fraglichen Punkt ihrerseits mit Berücksichtigung des von Aussen her manichfaltig gebotenen Bestimmungsgrundes entschieden zu haben.

Dennoch ist schon der Anstoss gegeben, wie mehr und mehr von der Abwägung äusserlicher Verhältnisse und Umstände in der Beurtheilung der Dinge und Vorgänge, so auch von der Unbefangenheit geistigen Bethätigtseins sich loszusagen, und dafür der Begründung und Vermittelung seines Inneren sich zuzuwenden. Der Geist, welcher die Lösung seiner wissenschaftlichen Thätigkeit in sein Fürsichsein setzt und darin sich selbst erweist und bewährt, wird auch in seiner Bethätigung getrieben, Beweggrund, Fortgang und Ziel seiner Entwickelung in sich selbst zu suchen, getrieben, durch frühere Bildungsweisen bestärkt, voll Vertrauen und Zuversicht in sich zu gehen, um endlich über seine Denk- und Handlungsweise volles Licht sich zu verschaffen. Das durch das Ungenügen und den Unfrieden des Zweifels angeregte Wissen von der Gewissenshaftigkeit seiner Denk- und Handlungsweise, das Wissen von seinem Gewissen schwebt ihm als ein wesentlicher Antheil seiner Selbsterkenntniss vor.

Soll nun das, was dem Gewissen als dem Zweifel an sich selbst nur annäherungsweise gelingt, in befriedigendem Ausmasse erzielt werden, dann heisst es hier vor allem den Grund und das Wesen bisheriger Entwickelung und Vermittelung dem vom Triebe der Selbsterkenntniss durchdrungenen Gewissen zum Bewusstsein bringen.

Und da ist denn des Gemüthes sofort als einer durch ihren unterschiedlichen Bildungsgrad und durch ihre besondere Entwickelung wesentlich bestimmten Stufe des bethätigten Geistes zu gedenken, welche je nachdem die geistige Thätigkeit in ihr mehr oder minder in ihrem Gedankenkreise erweitert und durch ihr Wissen gehoben eingreift, in unterschiedlicher Weise hervortritt. Ein fein fühlendes, edles Gemüth geht nie mit einem rohen, auf die Sinnlichkeit beschränkten Bewusstsein, nie mit einer verkümmerten Geistesrichtung Hand in Hand; jeder Aufschwung, jedes Zurücksinken des

Geistes führt eine entsprechende Wandelung des Gemüthes herbei. Ist doch das Gemüth der Geist selbst, erkennt und denkt es doch wie der für sich seiende Geist selbst, nur dass seine Geistesthätigkeit durch das unterbreitete Gefühl gleichsam gefärbt und gesättigt erscheint, nur dass es dem sich bewussten Gemüthe nie so recht gelingen will, in Gedanken und Vorstellungen sich aufzulösen. Daher vermag es auch nicht Alles zu sagen, was es fühlt, daher weiss es nicht immer auszusprechen, was es sich vorstellt und denkt. Während ihm die Sprache zu arm dünkt, der Tiefe und Ueberschwänglichkeit seiner Gefühle den richtigen Ausdruck zu geben, trifft im Grunde es selbst der Vorwurf, durch Gefühle in seinen Vorstellungen und Gedanken befangen, unsagbarem Inhalte zu erliegen. Die Gefühle erscheinen eben so als unmittelbar auf das Sichselbstempfinden, überhaupt auf das Selbstbewusstsein bezogene und dadurch getragene Vorstellungen und Gedanken, das Gemüth erscheint so als gefühlvoller Geist.

Dass aber wie von geistiger Fähigkeit und Bildung, das Gemüth auch von ihm bereits vorhergegangener Bethätigung des Geistes abhängen werde, kann schon im Vorhinein aus der Art und Weise des allmähligen Fortschreitens von Seelenthätigkeiten gefolgert werden, indem jede spätere Entwickelungsstufe als die höhere, entwickeltere, die frühere mannichfaltig vermittelt in sich aufnimmt. Und in der That lässt sich der Einfluss eines unterschiedlichen Masses ursprünglichen Lebenskraft auf die Entfaltung des Gemüthes nicht verkennen; mit der jeweiligen Altersstufe, mit dem obwaltenden Temperament, überhaupt mit körperlichem Gedeihen geht die Entwickelung des Gefühlslebens Hand in Hand; Triebe und Begierden, wie solche theils aus natürlichem Bedürfnisse, theils aus einem dadurch bedingten Genusse hervorgehen, rufen leicht Gefühle hervor, werden aber auch ihrerseits wieder genug oft durch Gefühle bedingt. Ohne Aeusserung von Lebenskraft, ohne Trieb und Begierde wäre eben an eine Begründung des Gemüths durch Gefühle nicht zu denken.

Die erweiterte Grundlage des Gemüthes heisst es daher in der vorausgegangenen Entwickelung thierischen Seelenlebens, sein vollgiltiges Wesen dagegen in der es kennzeichnenden geistigen Thätigkeit suchen. Und da überhaupt die

Art und Weise jeder Thätigkeit von ihrem Grunde und Wesen abhängt, die Erscheinung aber mit dem Wesen innig zusammenhängt, so ist es ganz folgerichtig, auch die unterschiedliche Thätigkeitsweise des Gemüthes zum Theile auf die für sie grundlegende Seelenthätigkeit, zum Theile aber auf den jeweiligen Entwickelungszustand des Geistes zurückzuführen. Unläugbar völlig besinnungslos und ganz und gar unbedacht wie in seinem Gefühle, so auch in seinem Thun und Handeln, erscheint nur die Leidenschaft in ihren auf die Spitze getriebenen, alles Mass sowohl körperlicher als geistiger Kraft erschöpfenden Ausbrüchen, welche genug oft nicht nur jeden vernünftigen Gedankenlauf, jede Bestimmtheit der Vorstellung, jede Klarheit der Wahrnehmung verhindern, sondern geradezu alle Kraft lähmen, Bewusstlosigkeit und Ohnmacht herbeiführen. Ein derartiges Hingerissensein des Gemüthes, eine der Art blinde Leidenschaftlichkeit kommt mehr einem Aussersichsein des Geistes, als einem geistig unbefangenen Sichgehenlassen irgend einer Gefühlsbethätigung gleich. Jedenfalls verläuft ein solcher Gemüthszustand ohne jede Spur von Selbsterkenntniss. Indessen, sobald die leidenschaftliche Aufregung, im Höhepunkte ihrer Verzücktheit und Verrücktheit ohnehin stets nur auf den Zeitraum von wenigen Augenblicken zusammengedrängt, nur einigermassen nachzulassen beginnt, sobald eine ruhigere, dauernde Gemüthsbewegung Platz greift, ist es auch schon mit der bewusstlosen Unbefangenheit vorüber. So vermag wohl das hellauflodernde Feuer der ersten Liebe jede Regung der Besonnenheit und Bedächtigkeit durch die Gluth seiner Leidenschaft von sich abzuhalten, der Ingrimm des Hasses und der Rachsucht jede Ahnung und Mahnung des Gewissens im Keime zu ersticken, ohne dass doch weder Liebe noch Hass den Warnungsruf der Vernunft dauernd überhören und unbeachtet lassen könnten.

Wurde aber so von jeher von dem Grade der Unbefangenheit des Gemüthes das Mass seiner Unzurechnungsfähigkeit abhängig gedacht, so lässt sich ohne Schwierigkeit errathen, welche Bedenken gegen seine etwa für ausnahms- und bedingungslos ausgegebene Unverantwortlichkeit möglicherweise erhoben werden dürften. Nur die höchste, krankhaft gesteigerte Leidenschaftlichkeit enthebt aller Zurechnung wie im Guten, so auch im Bösen, wogegen jede anderweitige Ge-

müthsbewegung, welche der Sinne mächtig und von eigentlich geistiger Störung unberührt ist, für ihr Thun und Lassen einstehen muss. Eben so wenig entbindet weder ein Trieb, so natürlich, so heftig er auch hervortrete, noch irgend eine Begierde, trotz des Bedürfnisses und trotz unwiderstehlichster Genusssucht, von der Verantwortung, die Gefühlsbethätigung auf sich zu nehmen, obgleich nicht in Abrede gestellt werden soll, dass das jeweilige Ausmass der Verantwortlichkeit je nach Verhältnissen und Umständen manichfaltig genug ausfällt. So enthebt der Selbsterhaltungstrieb in dem Augenblick von Lebensgefahr der Vorsorge für Andere, welcher unter weniger drohenden Verhältnissen auf das Gemüth als Selbstsucht zurückfallen würde; so verringert das einem unabweisbaren Bedürfnisse entsprungene Begehren und dessen Gewährung die Zurechnungsfähigkeit, im Falle durch solche Bethätigungsweise eine minder herzliche Seite des Gemüthes angeschlagen werden sollte. Auch geistige Rohheit und Verwahrlosung mindert die Verantwortlichkeit.

Nur einer in der Entwickelung ihrer Selbsterkenntniss durch solche Gefühlsrechtfertigung angeregten und belehrten Gewissensthätigkeit könnte es aber endlich gestattet sein, dem Bewusstsein auf den Grund zu kommen, wiefern im unbefangenen Gemüthe, wiefern im besinnungsvollen Fürsichsein die Keimstelle der Denk- und Handlungsweise liege, wiefern so Herz oder Kopf, Gefühl oder Verstand dieselben beherrschen. Dass alle geistige Begründung, ungeachtet innerlichster, weitgreifendster Vermittelung, dennoch auf Eindrücke der Aussenwelt zurückweist, selbst ein auf sich zurückgezogenes Denken immer wieder auf Empfindungen und Wahrnehmungen zurückkommt, heisst sich vor Allem ins Gedächtniss rufen. Aber auch darauf muss man sich besinnen, dass wie der Beweggrund jeder Geistesbethätigung in einer sozusagen unendlichen Manichfaltigkeit besonderer Vorstellungen und Gefühle wurzeln könne, aus gleichem Grunde auch die durch und durch gewissenhafte Entwickelung, welche von dem unfehlbar einzig richtigen Punkte aus Schritt für Schritt in zweifelloser, stets gleich vollendeter Weise vorgeht, geradezu unerreichbar bleibt. Wie oft werden von einem und demselben Standpunkte aus bei gewissenhaftestem Entwickelungsvorgang entgegengesetzte Folgerungen herbeigeführt! Wie unzuverlässig erweist sich da

selbst eine unerbittliche Zucht und Gewissenhaftigkeit des Gedankens! Höchstens dass für die fragliche Denk- und Handlungsweise Ziel und Zweck in Betreff der Bestimmung gewissenhafter Selbsterkenntniss und einer vorgeschrittenen Selbstbeurtheilung den Ausschlag geben könnten. Denn das Ziel, ist es des Strebens werth, versöhnt mit dem unscheinbarsten Ausgangspunkt, der Zweck, ist er nur selbst heilig, heiligt auch das Mittel. Und in der That, die Erwägung des Zieles, welches dem Denken und Handeln vorschwebt, des Zweckes, welcher es erfüllt, stellt die Selbsterkenntniss trotz aller Unvollkommenheit ihrer Begründung und Vermittelung auf den Höhepunkt ihrer Entwickelung, wie sich denn auch dieses Nachdenken und Bedenken über den letzten Grund und das innerlichste Wesen, über die eigenthümliche Art und Weise der Entwickelung sowie über das Ziel und den Zweck aller Bethätigung als Gewissenserforschung einführt.

Sein Gewissen erforschen heisst somit, sich selbst kennen lernen, heisst mit dem innerlichsten, geheimnissvollsten Wesen seines Dichtens und Trachtens sich vertraut machen. Gibt es doch nichts Tieferes, nichts Höheres als das Wissen vom Denken, vermag doch der Geist nicht hinauszugehen über diese Stufe von sich wissender Bethätigung, ohne sofort der Unmittelbarkeit der Gewissheit zu verfallen. Daher die Aufgabe des Gewissens, im Wissen von sich selbst, in der Erforschung des Grundes und Wesens, der Entwickelungsweise und des bezüglichen Zieles und Zweckes seiner Thätigkeit so weit zu gehen, als es ihm zu gehen überhaupt nur möglich ist. Denn was dem Gewissen in dieser Selbstschau bei aller Umsicht und Schärfe nicht zu lösen, nicht aufzudecken gelingt, das wird der Selbsterkenntniss für immer verloren bleiben. Freilich ist Aufrichtigkeit und unerbittliche Strenge mit sich selbst nichts Leichtes; freilich ist es nicht Jedermanns Sache über sich selbst gewissenhaft Rechenschaft sich zu geben und zu Gerichte zu sitzen. Unerschütterlich muss das Gewissen wie an sich selbst, so auch an dem vorliegenden Falle festhalten, weder durch gutgemeinte Belehrung oder zweideutige Einflüsterung, noch durch vorzeitige Erwägung anderweitiger Vorfälle in seinem Selbstvertrauen und in dem Bewusstsein von der Unersetzlichkeit gründlicher Selbsterkenntniss sich beirren lassen. Auf den Gewissensrath eines

Zweiten hören, nach Anderen sich richten, ohne sich selbst gehört, ohne den Schwerpunkt seiner Denk- und Handlungsweise in sich selbst gefunden zu haben, heisst sich um sein Gewissen bringen. Kennt dieses einmal Bedingung und nächste Veranlassung, Begünstigung oder Hemmniss besonderer Umstände und Verhältnisse seiner Bethätigung, dann gehe es Schritt für Schritt Begründung, Entwickelung, Ziel und Zweck seines Meinens und Denkens durch, ohne sich irgend ein nachsichtiges Zugeständniss, oder irgend eine zweifelhafte Beschönigung in seiner Selbstbeurtheilung zu gestatten. Vor Allem bleibe jede Einflussnahme des Gemüthes von der Gewissenserforschung ausgeschlossen.

Und erst indem sie diese ihre Endergebniss als Grundsatz, Vorschrift oder Regel auszusprechen weiss, wird sie dem Bedürfnisse einer wie bewusstvollen und wohlüberlegten, so auch nutzbringenden und zweckbewussten Selbsterkenntniss genügen, welche sich nicht bloss als eine Abrechnung mit der Vergangenheit, auch nicht als eine blosse Beherzigung der Gegenwart, sondern eben so sehr als vorsorglicher Blick in die Zukunft beglaubigt.

c. Das Bewusstsein des Guten und Bösen.

Darin besteht nun allerdings ein wesentlicher Fortschritt, dass das Gewissen die volle Verantwortlichkeit auf sich zu nehmen bereit ist: im Unterschiede des sinnlich vermittelten Gefühles, von welchem die thierische Seele fast ausschliesslich beherrscht wird, nunmehr überwiegend der Uebersinnlichkeit, der Vorstellung und dem Gedanken entsprungene Gefühle zur Geltung, damit aber für die Bestimmung der Denk- und Handlungsweise neue Beweggründe in Rechnung zu bringen. Trotz aller unüberwindlich scheinenden Macht, trotz alles für unvermeidlich gehaltenen Zwanges vermochte bereits das Gemüth Gefühlen zu entsagen, Leidenschaften zu beherrschen und in mehr gleichmüthiger Gefühlsbethätigung sein Denken und Thun abzuwägen, es vermochte das Nützliche dem Angenehmen, das Bedürfniss dem Gelüste, mit einem Worte das Vernünftige dem bloss Natürlichen vorzuziehen, falls es sich des Vorzuges seines Beweggrundes bewusst wurde. Ja indem das Gemüth als Herzlichkeit und Herzlosigkeit bestimmt hervortritt, wird damit schon auf den eigentlichen Anhaltungspunkt für seine

Beurtheilung, auf den Begriff des Guten und Bösen hingewiesen. Je mehr sich nun das Gewissen vorhandene Gefühle zu rechtfertigen bemüht, je eingehender es Grund und Wesen, Art und Weise, Ziele und Zwecke seines Denkens und Thuns auf ihre Berechtigung prüft, desto mehr sieht es sich genöthigt in die Beurtheilung seines Denkens und Thuns diesen Begriff des Guten und Bösen einzuführen, und so sich selbst als das Bewusstsein des Guten und Bösen anzuerkennen.

Während die thierische Seele nur das Bewusstsein von dem hat, was zum Gedeihen des Körpers beiträgt, oder die körperliche Entwickelung verkümmert, während sie nur das Bewusstsein des Angenehmen und Widerwärtigen, der Lust und des Schmerzes, des Nützlichen und Schädlichen, kurz des sinnlich Guten und Bösen vor sich bringt; kehrt die vorgeschrittenere, den Menschen vom Thiere wesentlich unterscheidende Seelenthätigkeit im Unterschiede, ja im Widerspruche mit der durch die Vermittelung der Sinnlichkeit gewonnenen Vorstellung des Guten und Bösen, ihre durch das Denken herbeigeführte Begriffsbestimmung hervor. Und allerdings, an und für sich gut ist nur das Vernünftige, das dem begriffsgemässen Denken entsprechend Gewusste und Bethätigte, wogegen das natürliche Gute, im Falle es das vernünftige wider sich hat, seinem innersten Wesen nach schlecht bleibt; es ist nur das vernünftige Gute das dem Geist vollkommen gemässe Gute, es ist das Schöne und Wahre zugleich, zu dessen Bewusstsein sich das Gewissen allmählich emporarbeitet, während Trieb und Begierde, ja selbst noch das Gemüth das unmittelbare Bewusstsein des bloss natürlich Guten nicht überschreiten.

Dass nun mit dem vorschreitenden Bewusstsein des Guten und Bösen die Bestimmung des Gewissens als eines guten oder bösen Hand in Hand geht, bewirkt das Gewissen selbst, indem es mit jedem Schritt, den es vorwärts thut, zugleich einen prüfenden Blick in sich selbst wirft und nach bestem Wissen in seinem Denken und Thun sich abschätzt. Nur von Natur, gleichsam von Haus aus, ist der bethätigte Geist weder gut noch böse; er ist als durch Sinnlichkeit gefesselter Geist noch nicht vernünftig genug, um mit seiner blossen Natürlichkeit in Widerspruch zu gerathen, im Falle er aber so dem Keime des Bösen, der Erbsünde, verfallen sein sollte, zugleich als im Stande der Unschuld zum Guten befähigt und zur Selbsterlösung berufen.

Das gute Gewissen, als das Bewusstsein in seinen Trieben und Begierden, Gefühlen und Gedanken, im Thun und Handeln durch vernünftige Erkenntniss und ihr entsprechendes Wissen bestimmt zu sein, erringt sich aber in der Selbstachtung den höchsten Lohn und Preis. Freilich, von der Schärfe der Gewissenserforschung und von dem jeweiligen Bildungsstandpunkte, namentlich aber von der unverfälschten Begriffsbestimmung des Guten wird es jederzeit abhängen, ob dem Ausspruche des eigenen Gewissens die Bedeutung eines endgiltigen Urtheilsspruches zuerkannt werden könne, ob sich das Gewissen nöthigenfalls über die Meinung und über das Urtheil Anderer sich hinwegsetzen dürfe. Auch das gründlich durchforschteste Gewissen, auch der gewissenhafteste Geist ist nicht unfehlbar. Immerhin bleibt aber der selbsterrungene Gewissensrath, wo nicht der beste, so doch der achtungswertheste. Aengstliche Gemüther, zweifelerfüllte Gewissen, die von aller Welt sich gern rathen lassen, geben jedenfalls allen Anspruch auf selbstbewusste Werthschätzung auf.

Im schärfsten Gegensatze mit dem guten steht das böse Gewissen, die Hölle des Bewusstseins. Nicht etwa dass sinnliche Begierden und leidenschaftliche Gefühle, selbst als ausschliesslicher Beweggrund des Denkens und Handelns, geradezu ein böses Gewissen hervorrufen müssten, weiss nur das Gewissen die Vernunftgemässheit seiner Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit zu vertreten; wohl aber reisst die schlaffe, in ihrer Berechtigung fragliche und zweifelhafte Gewährung, noch mehr aber das volle Bewusstsein, mit der besseren Einsicht im Widerspruche zu stehen, dennoch aber aus Schwäche oder geradezu mit Absicht verwerflichen Eingebungen sich hinzugeben, das Gewissen in eine angst- und qualvolle Unruhe hinein. Nicht einmal Gewissenlosigkeit, roh genug, unbefangen schlecht zu sein, nicht einmal verstockteste Bösartigkeit, zäh genug, das Bewusstsein ihrer Niederträchtigkeit zu ersticken und ungetrübte Gewissensruhe zur Schau zu tragen, sind vor Anwandelungen reuevoller Selbstanklage und vor der strafenden Verachtung aufgeschreckter Selbsterkenntniss gesichert. Gewissensbisse sind aber der wahre Fluch der bösen That, Selbstverachtung die härteste Verurtheilung, welche an peinigender Qual selbst die schärfste Ahndung der Gerechtigkeit weit hinter sich lässt.

Das Gewissen bewährt sich in der That so als die aus dem Gemüthe hervorgegangene, noch zweifelhafte, in Selbsterkenntniss zur Besinnung gekommene und dadurch im Guten und Bösen sich gewiss gewordene Bethätigung des Geistes.

Denn weit entfernt, dass die mit dem Nachdenken zusammenhängenden Bedenken eine überflüssige, bloss lästige, oder wohl gar krankhafte, somit um jeden Preis zu vermeidende Verirrung des Geistes herbeiführen sollten, drängt sich der Zwiespalt und die dadurch hervorgerufene Unsicherheit vielmehr als die zwar harte, aber unumgänglich nothwendige Bildungsschule des Wissens überhaupt, namentlich aber als ein Prüfstein gewissenhafter Selbsterkenntniss auf. Der Zweifel ist eben das Salz des Denkens, welches die gedankenfaule Meinung und die in blinde Zuversicht und geistesbeschränkte Gewissheit sich einwiegende Gläubigkeit vor Fäulniss und geistigem Tod bewahrt, er ist der Sporn des Wissens. Ueber allen Zweifel, wie über alle Bedenken, so am Ende über das Denken selbst hinaus, ist nur die Dummheit. Nur dass das Gewissen im Zweifel nicht stecken bleibe, Unentschlossenheit für den Abschluss, Ungewissheit für das Ende alles Wissens und Denkens halte. Wie der Zweifel an sich selbst die Bedingung, so sei Erkenntniss seiner selbst die Begründung und Vermittelung, sie sei der Schwerpunkt des Gewissens, das Bewusstsein des Guten und Bösen aber die in sich und durch sich vermittelte Gewissheit dieses Wissens.

Gewissen und Gemüth sind und bleiben aber im unmittelbarsten, verwandtschaftlichen Zusammenhange. Wird doch dieses sofort durch jenes ergänzt, geläutert, befestigt, wodurch es allerdings den ursprünglichen Reiz und die Einfalt seiner Unbefangenheit verliert, dafür aber um so gewissenhafter in seiner Gefühlsbethätigung ausfällt, was auch seinen Werth hat. Und das Gewissen muss erwachen, das Gemüth kann nicht unbefangen bleiben, da selbst Leidenschaftlichkeit jeder Art am Ende als Gewissenssache wohl bedacht sein will. Andererseits darf wieder der Einfluss des Gemüthes auf die Entwickelung des Gewissens und auf die Behauptung seines jeweiligen Bewusstseins nicht gering geachtet werden. Ist das Gemüth feurig, die Leidenschaft heftig, dann wird das Gewissen nicht leicht ohne schweren Kampf gegen das Gefühlsleben aufkommen, ja trotz aller Selbsterkenntniss so

manchen Uebergriff desselben zu erleiden haben. In Gewissenssachen hört aber freilich alle Gemüthlichkeit auf.

Wie das Gemüth als die ursprüngliche, unbefangene, so führt sich das Gewissen als die vorgeschrittenere, vermittelte Entwickelungsstufe menschlicher Seelenthätigkeit ein, welche zwar schliesslich ihrer selbst wieder nur gewiss ist, diese Gewissheit jedoch besinnungsvoller Selbsterkenntniss verdankt. Das Gewissen irrt nur, so lang es zweifelt; im Bewusstsein gut oder böse zu denken und zu handeln weiss es sich unfehlbar, sofern sich nur dieses sein Bewusstsein einer gründlichen Durchforschung und wahrheitsgemässen Begriffsbestimmung unterzieht. Als Ausdruck tiefster Innerlichkeit muss es sich in seiner Selbsterkenntniss auf sich selbst verlassen: den Begriff des Guten und Bösen der Wahrheit getreu zu wissen, diesem Begriffe gemäss aber bethätigt zu sein.

3. Wille.

Schon der Rückblick auf die in drei Hauptbegriffen zur Darstellung gebrachte Inhaltsentwicklung der thierischen Seele, noch mehr aber das Bewusstsein des unwandelbaren Entwickelungsgesetzes, demnach zwei zusammengehörige Begriffe gleich Theilen eines Ganzen in einem dritten vermittelt aufgehoben werden müssen, lässt im Vorhinein erwarten, dass sich der Begriffsbestimmung des Gemüthes und des Gewissens eine dritte anschliessen werde. Ja ist es erlaubt die Entwickelungstheile der menschlichen Seele auf jene der thierischen bezogen zu bestimmen, das leidenschaftlicher Gefühlsausbrüche fähige Gemüth etwa als eine eigenthümliche Erscheinungsweise innerlichster Kraftentwickelung, das bedrängende Gewissen als einen höheren, sich bewusst gewordenen Trieb; so findet sich damit schon die noch unbekannte letzte Bildungsstufe menschlicher Seelenthätigkeit mit ihrer Bestimmung auf die Begierde angewiesen. Diese wurde aber schliesslich als Willkür bestimmt, sofern bei allem Zwang gleichwohl doch eine mehr oder weniger unabhängige Wahl platzgreifen konnte.

Mit erneuertem Ansatz und in seinem Wesen verändert macht sich sodann Zwang und Unabhängigkeit innerhalb der

menschlich bestimmten Seelenthätigkeit bemerkbar. Es ist der unterschiedliche Grad des Bewusstseins, welcher hier, wie in jeder anderen Beziehung, das thierische und menschliche Leben auseinanderhält. Freilich im Gemüthe vermag die also wesentliche Aenderung der Willkür noch nicht so recht sich Bahn zu brechen. Indessen, erscheint auch im Vergleiche mit dem übersinnlichen Gefühle von Freud und Leid das Gefühl der Lust und des Schmerzes von den Sinnen abhängig, zeigen leidenschaftliche Ausbrüche gerade nicht von Willkür; so werden andererseits doch das unausstehlichste Schmerzgefühl und der sinnlichste Trieb der Lust überwunden, es wird die heftigste Leidenschaft gezügelt, ja es tritt genug oft Gleichmuth als Ergebniss freiwilliger Selbstbeherrschung ein. Auch spricht die Begriffsbestimmung und weitere Inhaltsauseinandersetzung des Gemüthes als Herzlichkeit und Herzlosigkeit entschieden die Berechtigung an, zufolge mehr oder minder vorgeschrittener Selbstentscheidung nach einer oder nach der anderen Seite hin thätig zu sein. Je mehr aber im wachgerufenen Gewissen Nachdenken und damit zusammenhängende Bedenken hervortreten, desto mehr verliert die Willkür Schritt für Schritt an Grund und Boden. Die mit dem Bewusstsein des Guten und Bösen zusammenhängende Selbstachtung und Selbstverachtung verdammt unbedingt jede Willkür, verwirft ohne Gnade jede Seelenthätigkeit, welche, obgleich durch das Bewusstsein des Guten und Bösen in ihrer Denkungsart und Handlungsweise bestimmt, dennoch nach Gutdünken und leichthinbedachter Meinung zu verfahren es für gut fände.

Diese nun der Begierde ähnliche, durch das Gemüth, entschiedener noch durch das Gewissen vermittelte Seelenthätigkeit, diese durch Gemüth und Gewissen geläuterte Willkür führt sich aber als W i l l e ein.

Begierde und Wille, Begehren und Wollen hängen nahe zusammen, sind aber doch wesentlich von einander unterschieden. Während Begierden Thier und Mensch nahezu gleichmässig zukommen, bleibt der Wille menschlicher Seelenthätigkeit vorbehalten. Auch tritt dieser Unterschied, sobald zur Ausführung geschritten wird, welche den dem Begehren und Verabscheuen zu Grunde liegenden Zwang nebst der gleichwohl möglich gewordenen Wahlfähigkeit in den dem Begriffe des

Willens entsprechenden Bestimmungen feststellt, sofort entschieden genug hervor.

So rein aus sich heraus aber das Gewissen den Begriff des Guten und Bösen bestimmt, so gemäss seiner Selbsterkenntniss es denkt und handelt, dem Gemüthe durfte es doch nicht die Berechtigung unbefangener Natürlichkeit absprechen, es durfte nicht die unvermeidliche Abhängigkeit von Trieben und Begierden, oder das unabwendbare Bedingtsein durch die zugetheilte Lebenskraft rücksichtlos in Abrede stellen. Als durch das Gewissen vermittelte Seelenthätigkeit wird daher der Wille bei aller Wahlfähigkeit niemals den aus der Unentbehrlichkeit des Bedürfnisses unmittelbar hervorspringenden Zwang unbedingt zurückweisen können, er müsste denn entschlossen sein, in die leibliche Wirksamkeit und Thätigkeit, und damit in das Seelenleben störend und vernichtend einzugreifen. Das Unvermeidliche ertragen und dem zum Leben unentbehrlichen Bedürfnisse sich fügen zu müssen, darin kommt der Wille über den auferlegten Zwang nicht hinaus. Er kann nicht anders, darf nicht anders, soll überhaupt die Möglichkeit seiner Bethätigung erhalten bleiben; er muss trotz seiner Macht dem Gesetze ihn bedingender Natürlichkeit gehorchen, wie er denn ohnehin sich nicht erwehren kann, diesem Gesetze zum Opfer zu fallen. Die Natur bleibt hier, wie überall, der Grundherr des Geistes. Gleichwohl besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der halb und halb bewussten Begierde und zwischen dem um sein Denken und Thun wissenden Willen. Denn dieser, geistig vorgeschritten, wie er ist, begnügt sich nicht mehr dem drückenden Gefühle des Zwanges so gut wie blindlings zu gehorchen — vielmehr bemüht er sich den Grund und damit die Folgen in der Manichfaltigkeit ihrer Entwickelung und Richtung kennen zu lernen; er stellt sich nicht mehr zufrieden, dem unentbehrlichen Bedürfnisse, der Macht der Leidenschaft oder der unmittelbaren Stimme des Gewissens ohneweiters Folge zu leisten — vielmehr bestrebt er sich die innerliche Nöthigung, die Vernunft- und Gesetzmässigkeit des Zwanges zu durchschauen. Der gewissenhafte Wille muss überall und jederzeit nicht bloss die unvermeidliche Bedingung, sondern auch die Möglichkeit des besonderen Falles, nicht bloss die unveränderliche Ursache, sondern auch die

Manichfaltigkeit ihrer Wirkung, nicht bloss den festen Grund, sondern auch die bewegliche Folge, er muss mit einem Worte nicht bloss die Unentbehrlichkeit seiner Begründung, sondern auch die Folgerichtigkeit seiner Entwickelung und Vermittelung sich zum Bewusstsein bringen. An die Stelle blossen, scheinbar grundlosen Zwanges tritt die wohlbegründete Nothwendigkeit. Wie sich aber die Wahl unabhängig von Zwang behauptet, so wird auch im Gegensatze der Nothwendigkeit eine Willensbestimmtheit Platz greifen müssen, welche sich für sich zur Geltung, damit aber erst die Begriffsbestimmung der Willensbethätigung zum Abschluss bringt.

Bereits die verneinungsweise Bestimmung eines herausgesetzten Begriffes, hier das Nichtnothwendigsein, kennzeichnet den Inhaltsantheil des gegenüberzustellenden, noch fraglichen Begriffes. Macht aber Abhängigkeit das wesentliche Merkmal aller Nothwendigkeit aus, hängen die Folgen von ihrem Grunde, hängt die Wirkung von der bezüglichen Ursache, ja selbst der Zufall von der vorausgegangenen Bedingung ab; so ist, wie gesagt, andererseits die Folgerichtigkeit doch zwanglos genug, desgleichen weder der weitere Verlauf der Wirkungsweise von der ursprünglichen Ursache geradezu abhängig, noch die vorhandene Bedingung für den besonderen Fall unbedingt massgebend. Ja die Unabhängigkeit des Willens geht möglicherweise so weit, selbst über die Nothwendigkeit sich hinwegzusetzen, nach Aussen hin sich als schrankenlos zu behaupten. Der Wille kann alles entbehren, selbst das Unentbehrlichste, alles begehren, selbst das Schmerzlichste. Während selbst noch die unabhängigste Willkür in ihrer Wahl durch unüberwindliche Einflüsse beherrscht wird, bethätigt sich der Wille möglicherweise sofort als durch und durch unabhängig. Am Ende dürfte freilich solch unabhängiger Wille kaum etwas anderes als Willkür sein, gleichviel ob er einem äusserlichen Beweggrund nachgibt, oder entgegentritt. Aber den Abschluss seiner Begriffsbestimmung hat er so auch noch nicht erreicht. Denn erst indem die Unabhängigkeit als Selbstnöthigung den Grund für ihre Bethätigung zu finden und sich selbst zu rechtfertigen weiss, kommt Willensthätigkeit zu Stande. Der Wille in sich selbst begründet, durch sich selbst vermittelt und mit sich selbst abgeschlossen ist so eben selbstständig ge-

worden. Unabhängigkeit und Selbstständigkeit sind aber die unterschiedlichen Ausdrucksweisen des Freiheitsbegriffes.

Dass daher Nothwendigkeit und Freiheit vereint, nicht aber etwa bloss Nothwendigkeit oder Freiheit allein die Grundlage und Wesenheit des Willens ausmachen, gehört zu seiner ersten und letzten Bestimmtheit. Es gibt keinen so unbedingten Willenszwang, dass in ihm nicht Spuren von Unabhängigkeit zur Geltung kämen, dass die Nöthigung nicht überwunden werden könnte; es gibt auch keinen so freien Willen, dass derselbe nicht durch das Nothwendige beschränkt bliebe. Ja selbst Willkür ist nur eine mehr oder minder zwanglose Wahl, da eine Wahl ohne alle Nöthigung eben keine wäre, geradezu auf unbefangenes Begehren oder Verabscheuen zurückkäme. Im Grunde besteht Nothwendigkeit an und für sich gar nicht, ohne auf irgend eine Freiheitserscheinung hinzuweisen; eben so wenig gibt es eine Freiheit, welche durch sich selbst vermittelt und in sich selbst abgeschlossen, rein aus sich selbst hervorginge. Freiheit macht ursprünglich von Zwang und Nöthigung los, sie fordert Unabhängigkeit von Anderen, bevor sie sich zur Selbstständigkeit verinnerlicht.

In ihrem Unterschiede festgehalten hat aber Nothwendigkeit allerdings als der Grund, Freiheit hingegen als das Wesen des Willens zu gelten, obschon, wie gesagt, Nöthigung mit zur Wesenheit des Willens gehört, andererseits Freiheit den Willen mit begründen hilft.

Das Unentbehrliche, die mit ursprünglicher Lebenskraft zusammenhängenden, unüberwindlichen Triebe und das natürliche Bedürfniss, sind der Urgrund aller Willensregung. Kraft, Trieb, Begierde vertreten schon eine Art von Willen, sofern sie ein mehr oder minder entwickeltes Bewusstsein der Nöthigung und einer dieser Nöthigung unwillkürlich oder auch willkürlich genügenden Bethätigung erkennen lassen. Ebenso blickt aus der eingehaltenen Folgerichtigkeit der Willensentwicklung ihre weitere, mehr übersinnliche Begründung hervor, indem Gemüth und Gewissen zufolge ihrer Eigenheit, das erstere als Gutherzigkeit und Hartherzigkeit, das letztere als das Bewusstsein des Guten und Bösen, den Grund für die nothwendige Entscheidung des Willens nach einer oder nach der andern Seite hin hergeben. Daher ur-

sprünglicher Grund des Willens zu sein nur der durch die Nothwendigkeit begründeten Freiheit zusteht — wie sich denn in der Kraft, im Triebe und in der Begierde als früheste Nöthigung zum Willen wohl Willkür, aber nichts von Freiheit vorfindet — daher in der weiteren Begründung des Willens die Geltung von Unabhängigkeit bei aller eingehaltenen Folgerichtigkeit nicht übersehen werden darf, da damit der Grund zur Wahlfähigkeit des Willens gelegt wird, Selbstständigkeit aber ohnehin der Selbstbegründung gleich kommt, nachdem anderweitig der ursprüngliche Grund gelegt ist.

Andererseits, besteht das Wesen des Willens in der Freiheit, indem die zur Selbstständigkeit gesteigerte Unabhängigkeit unter jeder Gestalt die tiefste Innerlichkeit und höchste Geistigkeit des Willens ausmacht; so ist doch auch die Nöthigung für die Wesenheit des Willens nicht gleichgiltig, es sind auch Unentbehrlichkeit und Folgerichtigkeit des Willens für denselben nicht unwesentlich. Nur hat dann die Unentbehrlichkeit mehr die Bedeutung einer innerlichen Bedürftigkeit, und ebenso gehört Folgerichtigkeit weniger ihrer ein für allemal auferlegten Nothwendigkeit halber, als wegen der aus einem und demselben Grunde möglicherweise unterschiedlich auserwählten Richtung ihrer Bewegung hierher.

Doch bleibt diese Begriffsbestimmung und Auseinandersetzung der Nothwendigkeit und Freiheit als Grund und Wesen des Willens immerhin noch weit entfernt davon, dessen vollen Inhalt zu erschöpfen. Noch immer ist die Frage nicht gelöst, in welcher Art und Weise der Wille durch das Gewissen vermittelt werde, noch immer sind die ihm zugehörigen Entwickelungsbestimmungen nicht ausgesprochen.

a. Vorsatz.

Der Zusammenhang des Willens und des Gewissens steht schon dadurch ausser allem Zweifel, dass derselbe als unläugbare Thatsache hervortritt. Freilich theilt das Gewissen diese seine Bedingungs- und Einführungsweise des Willens mehr oder weniger mit allen andern die Willensthätigkeit gleichsam vorbereitenden Seelenzuständen. Indem es sich aber mit sich abschliesst, wird es sich doch auch bereits seiner Willens-

bestimmung entschieden bewusst. Selbstachtung einerseits, Selbstverachtung andererseits sind denn auch schliesslich Lohn und Strafe des Gewissens. Sprach sich aber das gute Gewissen im Gefühle körperlichen Wohlbehagens, oder durch eine freudig gehobene Stimmung des Geistes bestimmt aus, hat es überdiess erprobter Denkungsart und Handlungsweise Beifall gezollt; dann gibt es sich wohl auch das Versprechen, in der Zukunft besserer Selbsterkenntniss folgen, jeder Lockung zum Bösen aus dem Wege gehen zu wollen. In der Anerkennung gut und recht gehandelt zu haben sucht das Gewissen die Stütze und Gewährleistung für alle weiteren Fälle, welche ihm möglicherweise bevorstehen. Natürlich kommt dieses Bewusstsein ebenso als Ausdruck des bösen Gewissens zum Vorschein. In seiner Scham und Angst, in seiner Reue und Verzweifelung liegt schon mit die Willensbethätigung, Geschehenes womöglich ungeschehen zu machen, Worte zurückzunehmen, Thaten von sich abzuwälzen, daher der eigenen Ruhe und des inneren Friedens wegen ähnlichem Thun, wie dem vergangenen, nunmehr tief bedauerten, für immer fern zu bleiben. Aus diesem in Zukunft Thun- oder Nichtthunwollen besteht aber der Vorsatz als die unbefangenste und früheste Willensbestimmung.

Und der Vorsatz ist des Gewissens liebstes Kind, gute Vorsätze sind sein bester Trost, seine letzte Reue, dem Bewusstsein des Guten und Bösen entspringt alles Vorhaben. Freilich wie es ein Bewusstsein gibt, das weder gut noch böse, weil noch ganz unbefangen ist, wie der Geist an und für sich ohne jede Spur von Gewissen sich bethätigt; ebenso können gleichgiltige, von jeder Gewissensthätigkeit weit abliegende Vorsätze gefasst werden. Heisst es doch schon in den frühesten Entwickelungsstufen des Seelenlebens Vorsätzlichkeit und unvorsätzliches Thun und Geschehen auseinanderhalten. Der Vorsatz selbst aber, obgleich mehr blosser Ansatz zur Willensthätigkeit, mehr unbestimmter Willensdrang, als entschiedener Wille, trägt doch schon dessen Gepräge an sich: sozusagen halb genöthigt und halb durch sich selbst bestimmt, dem Bewusstsein des Guten und Bösen gemäss thätig zu sein. Nur frägt es sich, in welchem besondern Verhältnisse die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit zu dem des Vorsatzes stehen, in welchem Masse einerseits Zwang,

andererseits unabhängige Bewegung sich darin Geltung verschaffen. Denn dass mit der ersten besten Willensbestimmung weder die ganze Macht der Nothwendigkeit noch die volle Selbstständigkeit der Freiheit hervortreten werde, leuchtet von selbst ein.

Die ersten Spuren einer Begriffsbestimmung der Nothwendigkeit, und damit zusammenhängend der einer Nöthigung des Willens, enthält der Begriff des Dürfens. Denn in dem, was der Wille darf, liegt für ihn wohl der Begriff einer Abhängigkeit, einer Beschränktheit, jedoch keine Art von Nöthigung, das, was er darf, auch wirklich zu thun. Er darf etwas thun, aber er darf es auch unterlassen. Von eigentlichem Zwang, so dass der Wille gar nicht anders dürfte, ist noch keine Rede. Nur ganz und gar unabhängig ist er nicht. Aber was darf denn der Wille? — Ganz einfach zunächst das, dessen er bedarf, sodann aber wohl auch das, dessen er gerade nicht bedürftig ist: also vor Allem Bedürfnisse befriedigen, weiterhin aber dem Ueberflusse und Genusse sich hingeben. Aber was ist Bedürfniss, was thut Noth, und darf der Wille jedem Bedürfnisse, jedem Gelüste gewähren? Stets wird er thun oder unterlassen dürfen, was nicht verboten ist: einerseits jedes nicht unnatürliche Bedürfniss und jeden solchen Genuss auf eine nicht unnatürliche Weise befriedigen; andererseits alles nicht geradezu Unvernünftige thun, so weit es sich trotz aller Natürlichkeit nicht von selbst verbietet. Nur das Unnatürliche, Widernatürliche, nicht minder das ohneweiters Unvernünftige bleibt unbedingt verboten. Ergänzt und eingeschränkt wird dieser Begriff noch durch die Bestimmung, Alles zu dürfen, was erlaubt ist: also überhaupt alles Zulässige, Gebräuchliche, Geziemende, Allgemeingiltige, im Besonderen aber das zwar nicht ausnahmslos, aber doch unter Verhältnissen Gestattete.

Heisst es andererseits die hier entsprechende Bestimmung des Freiheitsbegriffes suchen, so könnte vielleicht neben und mit diesem nur geringen Genöthigtsein des Willens eine um so grössere, ja sofort die höchste Entfaltung der Freiheit erwartet werden. Wenigstens liegt in der Nöthigung kein Hinderniss, jedem möglichen Freiheitstriebe die Zügel schiessen zu lassen. Gleichwohl gehört es eben mit zur Gesetzlichkeit des Entwickelungsverhältnisses von Grund und Folge, dass wie

die Nöthigung, so auch die freie Bethätigung ausfällt, somit der gegebenen Begriffsbestimmung der Nothwendigkeit entsprechend der Begriff der Freiheit zunächst als durch die tiefste Stufe seiner Inhaltsentwickelung bestimmt sich einführt.

Im Unterschiede der durch das Dürfen ausgesprochenen Nothwendigkeit tritt denn auch die Freiheitsbestimmung als das Können hervor: einerseits als Willensmeinung schrankenloser Unabhängigkeit, andererseits als vermeintlich willkür liche Selbstständigkeit. Können heisst nicht frei, es heisst bloss unabhängig sein, heisst sich zufällig bestimmen. Ein solcher Wille thut das Eine oder das Andere, oder auch keines von Beiden, ganz nach unabhängiger Wahl oder zufälliger Entscheidung, vorausgesetzt, dass er die Kraft dazu hat. Handelt es sich daher um die Bestimmung, was der Wille überhaupt kann, so ist zu sagen, dass er das könne, was er vermag. Möglich ist ihm aber alles, was einerseits nicht die ihm zu Grunde gelegte Natürlichkeit, andererseits nicht die sein Wesen bestimmende Vernünftigkeit überschreitet. Im Grunde erscheint so das für den Willen Mögliche als das Thunliche, als das überhaupt Ausführbare und im Besonderen bedingungsweise Erreichbare, den Kräften Angemessene. Doch bethätigt sich das Können nicht bloss als dieses beschränkte Vermögen, es tritt damit noch nicht die ganze Schärfe seines Unterschiedes dem Dürfen gegenüber hervor, vielmehr erhebt es sich möglicherweise zu einem in seiner Willkür völlig unabhängigen Bethätigtsein, das thut, was ihm beliebt, indem es sich dem Spiele des Gutdünkens überlässt.

Nothwendigkeit und Freiheit des Willens als Dürfen und Können kommen aber mit der als Vorsatz bestimmten Entwickelungsstufe des Willens völlig überein. Denn im Vorsatz steht es mit dem eigentlichen Willen desshalb noch weit hin, weil es eben mit seiner Nothwendigkeit und Freiheit nicht weit her ist. So kann die Nöthigung des Gewissens oder irgend einer anderen früheren Seelenthätigkeit wohl augenblicklich stark genug sein, dem Willen eine entschiedene Richtung zu geben; allein da derselbe doch nur auf den Fall einer in ungewisser Zukunft hin möglichen Bethätigung gefasst ist, so geräth die Nöthigung leicht, nach und nach abgeschwächt, endlich ganz in Vergessenheit. Ein Vorsatz

verdrängt den anderen, und unbenützte Vorsätze werden es wohl sein, womit der Weg zur Hölle gepflastert sein soll. In gleicher Weise erscheint die Unabhängigkeit, Vorsätze zu fassen, ziemlich willkürlich; ein solcher Wille kann ganz nach Belieben alles mögliche sich vornehmen, ohne von freier Selbstbestimmung innerhalb seines zufälligen Könnens gerade viel verspüren zu lassen. Der Vorsatz stellt sich wohl als das früheste Bedürfniss, als die erste Möglichkeit des Willens heraus; aber weder ist die Nöthigung des Dürfens sehr gross, noch die Freiheit des Könnens besonders selbstständig.

b. Absicht.

An Gründen, Vorsätze zu fassen, fehlte es also dem namentlich durch das bedächtige Gewissen bestimmten Willen nicht, auch hat es der Wille nie an guten Vorsätzen, welche er für leicht ausführbar hält, mangeln lassen; blieb aber der so ausgesprochene Wille sich nicht treu, liess er es beim Vorsatz bewenden, dann gab er damit gleichwohl jeden möglichen Erfolg, und am Ende sich selbst auf. Denn immer wieder auf eine passende Gelegenheit warten, um sich geltend zu machen; immer wieder den soeben eingetretenen Gewissenfall, einmal geschehen, als abgemacht betrachten; immer wieder durch jede schwächliche Reumüthigkeit über das Vergangene, durch jede gute Meinung in Betreff aller Zukunft sich beschwichtigen lassen — das ist das Gebahren leichtfertiger, nichtsnutziger, für jede weitere Willensbethätigung bedeutungsloser Vorsätze, welche in der Regel längst der Vergessenheit verfallen sind, bevor der erwartete Fall unerwartet genug eintritt. Gerade weil der Vorsatz ein erster Schritt ist, muss der Wille aushalten, soll dieser sein Schritt nicht vergeblich gethan sein.

Halb und halb als Nachtrag in den Thätigkeitskreis des vorzugsweise auf die Zukunft gerichteten Vorsatzes gehört es gleichwohl, aus Gewissenhaftigkeit mit daran zu denken, das Geschehene des begangenen Uebels wegen womöglich ungeschehen, oder wenigstens doch das verschuldete Böse, so weit es geht, wieder gut zu machen, obschon auch nur theilweise es wieder zum Guten zu wenden, genug oft über das Vermögen und über die Kräfte des besten Willens hinausgeht.

Immerhin wird aber der betreffende Fall ernstlich ins Auge gefasst, immerhin lernt der Wille Vorsätze abwägen, ihre wie im Nebel verschwommenen Umrisse mit fester Hand nachziehen, übertriebene Versprechen mässigen, auf halbem Wege stehen gebliebene Gewissensbisse anspornen. Aber auch die Tragweite, Ziele und Zwecke seiner Vorsätze wird der Wille bedenken lernen, ist er einmal im Zuge, einen festen Entwurf zukünftigen Thuns und Lassens sich vorzuzeichnen. Macht doch gerade die Ziellosigkeit mit den Grund seiner Zwecklosigkeit, überhaupt seiner Unhaltbarkeit aus. Indem aber der Wille so über den blossen Vorsatz hinaus an die Erreichung seiner Ziele und an die Erfüllung seiner Zwecke denkt, führt er sich damit bereits als Absicht ein.

Gleichviel ob im Freudenrausche des Herzens, oder in der Angst des Gewissens — der Vorsatz verspricht alles Mögliche in Betreff seines zukünftigen Thuns und Lassens, um ja nur seine Bereitwilligkeit zu zeigen, um ja nur etwaige Gewissensbisse so bald als möglich zu beschwichtigen. Erst im Verhältnisse seiner allmählich hervortretenden Besinnung und Ueberlegung wirft der im Vorsatz noch überstürzte Wille die Frage nach seiner Thunlichkeit auf und wird allmählich dessen inne, was er beabsichtigt: nemlich ein bestimmtes Mass und Gesetz für sein zukünftiges Thun und Lassen zu finden, dieses Mass und Gesetz aber im Hinblick auf das jeweilige Ziel und dessen Zweck fest zu stellen. Und wahrlich, kein geringer Fortschritt des Willens ist es, die im Vorsatz mit unterlaufene Absicht entschieden für sich herauszusetzen, die Ausführung der als erreichbar bestimmten Vorsätze ernstlich anzustreben. Obgleich beide gleich, Vorsatz und Absicht, als Bestimmungsweisen des Willens auf zukünftiges Thun sich richten, obgleich beide noch fern genug von eigentlicher Willensbethätigung — der Absicht kommt die Zukunft doch nicht mehr so ganz bestimmungs- und haltlos vor.

Dass aber auch hier die jede Willensäusserung begründenden und vermittelnden Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit im Verhältnisse zur vorgeschrittenen Inhaltsentwickelung des Willens bestimmt hervortreten werden, lässt sowohl ihre frühere Auseinandersetzung, als auch die bereits hervorgehobene Begriffsbestimmung der Absicht selbst mit Sicherheit erwarten.

Dieser möchte nun mit dem blossen Dürfen, als der ihr zugeschriebenen Nöthigung, nur wenig gedient sein. Denn die Absicht will nicht bloss das wissen, was nicht verboten und was erlaubt, sondern auch das, was im Hinblick auf das vorgesetzte Ziel und den bestimmten Zweck zufolge des stärkeren Antriebes und verhältnissmässiger Unwiderstehlichkeit der in ihr waltenden Nöthigung zu thun ist. Dieser Forderung entspricht aber die Begriffsbestimmung des Sollens, welche es dem Willen nicht mehr frei stellt. Dieses oder Jenes sich vorzunehmen, vielmehr ihm die Verpflichtung auferlegt, das Eine vor Allem ins Auge zu fassen. Natürlich muss der Wille, was er soll, auch dürfen, ohne dass etwa umgekehrt das Dürfen das Sollen in sich enthielte, der Wille etwa das sollte, was zu thun ihm bloss unbenommen ist. Eben so wenig muss der Wille das unbedingt können, es braucht keineswegs in jedem Falle und jederzeit das in seinen Kräften zu stehen, oder ihm zu thun belieben, was er soll. Frägt es sich aber, was der Wille eigentlich soll, um seinem Vermögen gemäss zu sein, dann wird die eigenthümliche Nöthigung des Sollens — im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung des Dürfens: thun zu können, was nicht verboten ist — dahin bestimmt werden müssen: nunmehr das zu thun, was geboten wird, somit als nicht nothwendig auszuscheiden, nicht nur was nicht verboten, sondern auch was nicht geboten ist. Diese nun durch das Gebot gesteigerte und für die Wesenheit des Sollens massgebende Willensnöthigung als eine äusserliche hervorgetreten, sofern sich ihr das Gebot als Befehl, als unbedingte Forderung, das Thunsollen als Pflicht gegenüberstellen, hat freilich sofort als Ausdruck ihrer tiefsten Innerlichkeit, es hat das Gebotene als das sich selbst Auferlegte, das entsprechende Thun als unabweisbare Verpflichtung zu gelten. Auch wird neben der im Gebote rücksichtslos ausgesprochenen Macht des Sollens, welche den Willen in scharfen Umrissen und Ausdrücken die Nöthigung zum Thun und Handeln vorschreibt, der eine gemilderte Nöthigung enthaltenden Bestimmung des Gerathenseins ein Platz einzuräumen sein. Das Sollen verbirgt den scharfen Stachel des Gebotes, indem es bedingungsweise vorschreibt, was zu geschehen hat, oder doch zu geschehen hätte, damit ein bestimmtes Ziel erreicht werde; es spricht eben nur als guter Rath seine

unmassgebliche Meinung aus, ja es begnügt sich zu empfehlen, was nöthigen Falls zu thun sich von selbst versteht. Das heisst allerdings den Begriff des Sollens dem des Dürfens so nahe stellen, dass zwischen dem, was zu thun sein dürfte, und dem, was gethan werden sollte, nur noch für eine spitzfindige Auffassung der Unterschied des betreffenden Grades von Nöthigung denkbar bleibt.

Wie aber einerseits die Endbestimmung des Dürfens, das Erlaubtsein als das Zulässige und Bewilligte, andererseits die nächste Bestimmung des Könnens, als das Mögliche und Thunliche, durch die Wechselseitigkeit ihrer verwandtschaftlichen Beziehung den Begriffsübergang des Dürfens in das Können vermitteln; so heisst es auch in der weiteren, gleichsam abgeschwächten Bestimmung des Sollens, im Gerathensein und damit im Empfehlenswerthen und Selbstverständlichen, den unmittelbaren Anstoss für die nächste Bestimmung freier Willensthätigkeit suchen. Denn dass mit einer grösseren Beschränkung der Unabhängigkeit und Willkür eine Steigerung der Selbstständigkeit hervortreten werde, lässt sich mit Sicherheit erwarten, wie sich denn auch in der That der die Freiheit des Willens vertretende Begriff im Hinblick auf seine zielvolle, zweckerfüllte Thätigkeit nunmehr als Wünschen bestimmt zur Geltung bringt.

Wie Sollen und Dürfen, desgleichen hängen auch Wünschen und Können zusammen. Im Können liegt ebenso eine Bedingung des Wunsches, und dieser geht ebenso über jenes hinaus, wie das Sollen durch das Dürfen bedingt wird, und doch auch wieder unabhängig für sich ist; was der Wille wünscht, das muss er auch können und dürfen, soll der Wunsch nicht ziel- und zwecklos sein, obschon sich dieser weder durch das Sollen noch durch das Dürfen ein für allemal Schranken setzen lässt, ja selbst das Können überflügelt. Ob nun der Wunsch an das Ziel und den Zweck mit vollem Bewusstsein denkt, oder ohne Bewusstsein seines Zieles und Zweckes blossem Gutdünken sich überlässt, ob er anstatt zu denken träumt, davon wird eben seine weitere Begriffsbestimmung abhängen. Wünschen als entschiedenes Abzielen auf einen Zweck heisst aber Streben; auf Erzielbares und Erreichbares losgehen, aber auch bei jedem Ziele die Zweckgemässheit des Erzielten genau ab-

wägen. Folgt dagegen der Wunsch mehr ursprünglichem Hang und unbefangenem Verlangen, mehr dem Fluge der Einbildung als wohlerwogener Einsicht, versenkt er sich in ein unbedachtes Hoffen: dann setzt er sich allerdings der Gefahr aus, sich dem Zufall und dem Belieben preis zu geben. Solcher Wille möchte sich, ohne gerade darnach zu streben, am liebsten alles gönnen, selbst das unwahrscheinlichste und geradezu Unmögliche.

Sollen und Wünschen setzen somit, jeder Begriff für sich und jeder in seiner Weise, die in der Absicht enthaltene Willensbethätigung heraus: das Sollen die der Absicht entsprechende Nothwendigkeit, das Wünschen hingegen die ihr gemässe Willensfreiheit. Die Absicht ist eben das Sollen, sie ist der Wunsch selbst; nur dass im Sollen die Absicht mehr aufgenöthigt wird, genug oft eines Andern Absicht ist, welche der Wunsch hinterher möglicherweise zu der seinigen, jedenfalls aber die eigene Absicht von seiner Selbstbestimmung abhängig macht.

c. Entschluss.

Der Vorsatz ist gefast, die Absicht, Ziel und Zweck des Willens, bedacht — schade nur, dass die Wege nicht ermittelt sind, welche zum Ziele führen, dass die Mittel nicht erwogen sind, welche zur Erfüllung des Zweckes dienen. Denn dann erst würde es sich zeigen, ob der Wille im Vorsatze beharren könne, dadurch erst der Wille den Ernst seiner Absicht bezeugen, damit erst die Willfährigkeit und Bereitwilligkeit, die Bereitschaft des Willens hervortreten: nunmehr das zu thun, was vielleicht längst vorgenommen und beabsichtigt ist.

Unzweifelhaft sind jederzeit und in jedem Falle dem Zwecke entsprechende Mittel zu ergreifen. Denn der Zweck heiligt ohne Frage das Mittel, ist er nur selbst wahrhaft heilig, während ein schlechter Zweck alle Mittel ausnahmslos zu Schanden macht, mögen dieselben an und für sich die besten sein. Es sei daher das Ziel nur ein des guten Vorsatzes würdiges, der Zweck ein vernünftiger — entsprechend einzuschlagende Wege und zu wählende Mittel werden sich schon finden lassen. Freilich mitunter stehen dem besten

Willen die Mittel denn doch nicht zu Gebote, sie gehen über sein Vermögen und über seinen Wirkungskreis hinaus, so dass dem Willen schliesslich gar nichts Anderes übrig bleibt, als entweder den Zielpunkt sich näher zu rücken, oder das Ziel ganz und gar zu ändern, entweder dem letzten Zwecke nur theilweise, oder bloss einem minder umfassenden vollkommen zu genügen. Ziel und Zweck heisst es eben, bei allem Vorbehalt das letzte Ziel und den Endzweck anzustreben, nach der unübersteiglichen Leistungsfähigkeit der Mittel bemessen.

Hat aber der Wille, nachdem er einerseits das ihm aufgenöthigte Dürfen, andererseits sein Können erwogen, einen Vorsatz gefasst; ist er über seine Absicht mit Berücksichtigung dessen, was er soll und wünscht, im Klaren; sind die Wege und Mittel behufs der Erreichung des sich gesteckten Zieles und eines entsprechenden Zweckes endgiltig bestimmt: dann steht er völlig gerüstet da, den letzten Schritt zu thun, um zum Abschluss zu gelangen, wie er denn auch als diese schliessliche Bethätigung eben der Entschluss ist.

Vorsatz und Absicht ohne Entschluss kommen trotz wiederholtem Ansatze und beharrlichem Fortschreiten über den auf halbem Wege stehen gebliebenen Willen nicht hinaus. Was hilft da alles Sollen, was nützt alles Wünschen, wenn der Wille zu keinem Entschluss kommt! Nicht dass Vorsatz und Absicht für die Entschlussfassung gleichgiltig wären; im Gegentheil, die Entschiedenheit des allmählig gereiften Entschlusses hängt stets von der Gewissenhaftigkeit des Vorsatzes und dem Ernste der Absicht ab; ja selbst rasch entschlossene Geistesgegenwart wird ein Aufleuchten des Vorsatzes und der Absicht nicht vermissen lassen. Vorsatz, Absicht und Entschluss hängen eben auf das Innigste zusammen, ohne doch den Unterschied ihrer Bestimmtheit aufzugeben: der noch zaghafte Vorsatz gleicht dem vom Stapel lassen, die wohlbedachte Absicht der zielvollen und zweckbewussten Steuerführung, der muthige Entschluss dem Ankerwerfen des Willenfahrzeuges.

Und der Entschluss bedeutet nicht bloss den Abschluss, nicht bloss das Zuendegehen des Willens, sondern gewissermassen auch schon den Ausgangspunkt alles Thuns und Handelns: er steht gleichsam unmittelbar vor der That, er ist im Begriffe zu handeln. Alle weit in die Zukunft reichenden

Plane drängen sich in der schliesslichen Willensbethätigung zur unmittelbarsten Gegenwart zusammen; alles Zaudern und Bedenken ob der beabsichtigten Zielsannäherung und Zweckerfüllung verschwindet vor dem Entschlusse. Steht da nicht mit aller Sicherheit zu erwarten, dass der Wille, so entschieden, so fest entschlossen Hand an die That zu legen, auch in der ihm auferlegten Nothwendigkeitsbestimmung nunmehr die Merkmale unwiderstehlichen Zwanges und unbeugsamer Nöthigung an sich haben werde? Und in der That, nicht mehr um eine Nothwendigkeit handelt es sich, welche dem Willen immer wieder ein heimliches Hinterpförtchen offen lässt; nicht mehr um ein Dürfen, das thun oder auch nicht thun könnte, was ihm unverboten und erlaubt ist; nicht um ein Sollen, welches zwar dem Gebote nachzukommen hätte, gleichwohl aber das nicht zu thun braucht, was ihm bloss angerathen wird — sondern um das Müssen, welches, in seinem Thun durch und durch nothwendig, dem Willen gar keine Möglichkeit übrig zu lassen scheint, nebenher auch Freiheit zu bethätigen.

Aber was muss denn der Wille? — Einmal nicht das, was er bloss soll, da er so nicht nur guten Rath, sondern selbst Gebote und Befehle umgehen kann, noch weniger das, was er darf, was zu thun oder nicht zu thun ihm anheimgegeben bleibt; sondern das, wozu er gezwungen ist, wogegen es keine Rettung, keine Ausflucht gibt: dem Gesetze gehorchen. Denn selbst die stärkste Willensäusserung vermag sich weder der von Natur aus gesetzten Bestimmung und Schranke zu entziehen — sie müsste denn sammt und sonders mit aller Thätigkeit zu Grunde zu gehen entschlossen sein, wodurch doch wieder die Unüberwindlichkeit des Naturgesetzes erhärtet würde — noch bestehendem Rechtsgesetze entgegen zu stellen — sie müsste es denn auf die Gefahr hin wagen, dem strafenden Arme waltender Gesetzlichkeit zu verfallen. So ganz und gar aller Möglichkeit beraubt, dem von Aussen her auferlegten Müssen sich zu entziehen, ist der Wille daher wohl nicht, auch lässt die im innern wurzelnde Nothwendigkeit als Genöthigtsein eine um so grössere Möglichkeit, den Forderungen dieses Müssens aus dem Wege zu gehen, erwarten je mehr die Nöthigung vom Willen selbst abhängt; allein immerhin bleibt wie jene, so auch diese Nöthigung massge-

bend genug, den Willen zumeist unbedingt, jederzeit aber entschieden zu bestimmen. So tritt die aller Seelenthätigkeit von Haus aus zu Grund gelegte Lebenskraft mitunter geradezu unwiderstehlich hervor, ungeachtet alles Sträubens muss sich ihr der Wille gleich einem Naturgesetze unterwerfen; so liegt im Triebe und in der Begierde der Nöthigung genug, allem bessern Bewusstsein, Denken und Wissen zum Trotze, sinnliche Bedürfnisse und Gelüste zu befriedigen. Andererseits, welcher Wille wagt wohl die hinreissende Macht und die unbesiegbare Gewalt des Gemüthes zu läugnen, möge dasselbe nun plötzlich im Sturme der Leidenschaft, oder in allmähliger und um desto nachhaltiger Gemüthsbewegung hervorbrechen? Welcher Wille wäre unerfahren und unbedacht genug, die unabweisbare Nöthigung des guten, oder den unwiderstehlichen Drang des bösen Gewissens in Abrede zu stellen?

Indessen, hat der Entschluss nicht bloss zu müssen, kommt vielmehr innerhalb des Müssens selbst der Freiheitstrieb bereits zur Geltung, so wird wohl die Bestimmung des gesuchten Freiheitsbegriffes dem Begriffe des Entschlusses zu entsprechen, zugleich aber dem des Müssens entschieden zu widersprechen, sie wird wie das Müssen den schliesslichen Ausdruck der Nöthigung, ebenso die höchste Entwickelungsstufe der Unabhängigkeit zu vertreten haben. Den Entschluss nun im Unterschiede des Müssens als Wollen bestimmen, heisst in der That, der freien Entschiedenheit des Willens selbst Genüge thun, heisst ihm über das schwankende Können und Wünschen sowie überhaupt über jede ihm fremdklingende Begriffsbestimmung seines Inhaltes hinaushelfen, heisst mit dem Wollen ausdrücklich die unmittelbare Gegenwart und das entschlossene Vorsichgehen seines Wesens kennzeichnen. Der Wille ist wollend, er ist das Thun- und Handeln-wollen, welches sozusagen mit einem Fusse schon in der Wirklichkeit steht.

Indem aber das Wollen auf seine besondere Selbstbestimmung eingeht, kommt ihm sofort sein Zusammenhang mit der Willkür und Begierde, damit die eigene Bestimmung als Begehren ohne alle weitere Vermittelung von selbst in den Sinn. Hat doch die Art und Weise der Auseinandersetzung aller Willensbestimmung, indem sie im Dürfen, Sollen und Müssen ihre ursprünglichere, natürliche, zugleich mehr äusser-

liche und verhältnissmässig unselbstständigere, im Können, Wünschen und Wollen dagegen ihre vorgeschrittenere, vermittelte, mehr innerliche und selbstständige Thätigkeitsweise geltend macht, in der eigenthümlichen Willensentwickelung selbst ihren guten Grund. Das Begehren selbst ist aber die Natürlichkeit des Willens, zunächst an die sinnliche Vermittelung und an das ihr gemässe Angenehme angewiesen, hinterher aber doch auch, durch die Uebersinnlichkeit seines Bewusstseins geläutert und durch die damit zusammenhängende Vorstellungsweise gehoben, dem Nützlichen zugewendet. Weiter bringt es das Begehren freilich nicht. Wählt es überhaupt nicht nach Belieben und Zufall, so zieht es eben nur Eins dem Andern vor, je nachdem es ihm angenehm ist, oder gerade nützlich scheint. Für sich allein füllt es den Begriff des Wollens keineswegs aus.

Ganz anders erweiset sich denn auch das Wollen, sofern es, gewissenhaft herangebildet, nicht bloss seiner Thätigkeit unbefangen bewusst ist, vielmehr den unterschiedlichen Grund dieser Thätigkeit, Ziel und Zweck, sowie die Mittel wohl überdacht hat, nunmehr also genau weiss, warum es durch diesen oder jenen Grund sich bestimmen lässt, warum gerade dieses Ziel und diesen Zweck sich ausersieht, warum gerade diese Mittel als zweckentsprechend vorzieht. Aber noch mehr. Das Wollen weiss den schliesslichen Grund seines Thuns und Lassens in sich selbst aufrecht zu erhalten. Denn der äusserliche Zwang, das von Aussen her aufgebürdete Müssen, wie unüberwindlich es sich auch herausstellt, kann das Wollen am Ende doch nicht verhindern, innerer Nöthigung zu folgen und jederzeit seiner Selbstbestimmung, selbst auf die Gefahr hin darüber zu Grunde zu gehen, treu zu bleiben. Ueberdiess vermag der Wille, ungeachtet gewissenhaftester Berücksichtigung des auferlegten Sollens, doch Ziel und Zweck seiner eigenen Absicht und seinem innigsten Wunsch gemäss festzuhalten, somit auch in diesem Punkte unbedingte Selbstständigkeit des Wollens zu bethätigen. Endlich bleibt nicht minder die Wahl durch das Ziel bedingter und zweckentsprechender Mittel ganz und gar seiner Einsicht überlassen. Das Wollen ist das Freisichentscheiden nach einer oder der anderen, oder auch nach keiner Seite hin; der unabhängige Wille ist durch sich selbst begründet, vermittelt und abge-

schlossen. Von Haus auf unfrei, musste also der Wille erst frei werden, er musste sich befreien, sich frei machen, um frei zu sein. Darin liegt eben die Bedingung der Freiheit: das volle Bewusstsein des Unterschiedes von Gutem und Bösem zu haben, trotz aller Gegengründe aber doch für das Böse, für das Unfreie unabhängig sich entscheiden zu können; darin eben die wahrhafte Freiheitsbethätigung selbst: jederzeit doch für das Gute sich zu entscheiden. Zwingen lässt sich daher der entschlossene Wille nicht — er bricht lieber, als dass er sich vor Willkür und Anmassung böge, folgt aber dafür um so unbedingter selbst lästiger Nöthigung, ist er nur von ihrer Zweckmässigkeit durchdrungen. Dass er am Ende doch nicht müsse, wozu er gezwungen wird, darin besteht seine Unabhängigkeit; dass er wolle, was er zu müssen einsehen gelernt, darin seine Selbstständigkeit. Sichselbstnöthigen heisst so unfreiwillig Freiheit bethätigen; Freisichentscheiden nöthigendem Selbstbewusstsein Folge leisten. Nur der nach bestem Wissen und Gewissen bestimmte Wille ist daher der vernünftige, nur der vernünftige der wahrhaft freie, nur der freie der gute Wille.

Der Wille als die auf Grundlage der Begierde fussende und durch das Gewissen vermittelte Seelenthätigkeit setzt also seine Begriffsbestimmung durch die des Vorsatzes, der Absicht und des Entschlusses vollgiltig heraus. Als wesentliche Willensbedingung drängen sich sofort die Begriffe der Nothwendigkeit und Freiheit unzertrennlich in den Vordergrund, so zwar, dass selbst die zwangvollste Bethätigung nicht ohne einen Ansatz von Unabhängigkeit, auch die selbstständigste Freiheit nicht ohne Spuren unläugbarer Nöthigung stattfindet. Dürfen, Sollen und Müssen drücken aber ebenso die Steigerung der Nothwendigkeit, wie Können, Wünschen und Wollen die fortschreitende Entwickelung des Freiheitsbegriffes aus.

Wie die thierische Seele als Begierde, so hat auch die menschliche als Wille zum Thun und Handeln nur mehr einen Schritt, welcher Schritt, obgleich bereits unbefangen vielfach versucht, nunmehr mit vollem Bewusstsein seines Beweggrundes, der einzuschlagenden Wege und zu wählenden Mittel, sowie seines Endzieles und letzten Zweckes vollzogen

werden muss, soll es überhaupt gelingen, die Seele im ganzen Umfange ihres Wesens vorzuführen.

Indessen, zunächst dürfte doch mit Berücksichtigung der soeben durchlaufenen Bildungskreise die Antwort auf eine oder die andere bereits aufgeworfene Frage zu ergänzen sein.

Vor Allem die Antwort auf die Frage: ob der aufgestellte Unterschied die thierische und menschliche Seele unbedingt auseinanderhalte, oder ob denn doch trotz aller Verschiedenheit eine gegenseitige Verwandtschaft bestehe? Ob Gemüth, Gewissen und Wille bloss dem Menschen, oder ob sie auch der thierischen Stufe zukommen?

Gemüth hat nun das Thier zwar nicht, wohl aber Gefühl, und da dieses die Grundlage des Gemüthes ist, damit Anwartschaft auf Gemüth. So fühlt das Thier nicht bloss sinnliche Lust und leiblichen Schmerz, es äussert auch übersinnlich vermittelte Freude und Seelenleiden, nur freilich nie in dem Grade, wie der Mensch; so vermag es sich Leidenschaften und gleichmüthiger Gemüthsbewegung zu ergeben, aber weder zur Herzlichkeit sich zu erheben, noch in Herzlosigkeit zu verfallen. Noch vorsichtiger heisst es vom Gewissen des Thieres sprechen. Schon dass ihm ein vorgeschritteneres Selbstbewusstsein abgeht, dass es wie ohne Bedenken, so auch ohne eigentliches Nachdenken zu Werke geht, lässt keine Gewissensentwickelung erwarten, obschon es weder eine Art Unruhe wegen bereits Geschehenen, noch einen Anlauf von Sichbesinnen in Betreff des erst zu Thuenden vermissen lässt. Ja selbst Willensbestimmung ist ihm nicht ganz abzusprechen. Die dem thierischen Willen zu Grunde gelegte Nothwendigkeit zeigt nicht bloss von Zwang, sondern auch bereits von Selbstnöthigung; das Wesen seiner Freiheit dagegen wohl von Unabhängigkeit und Willkür, aber von keiner Selbstständigkeit. Das Thier kann etwas wie vorsätzlich thun und in seinem Thun und Lassen nicht ohne Absicht sein; aber einen Entschluss zu fassen, frei sich zu entscheiden, das vermag es nicht, weil ihm das Bewusstsein innerlicher Nöthigung und der Selbstbestimmtheit abgeht.

Während also die menschliche Seele den Inhalt der thierischen vollständig in sich aufnimmt, geht diese über die ersten Versuche dem menschlichen Seelenleben sich zu nähern nicht hinaus. Die thierische Seele ist Kraft, Trieb und Be-

gierde, und nur dieses ist sie ganz; die menschliche dagegen zwar wesentlich Gemüth, Gewissen und Wille, aber auch Kraft, Trieb und Begierde in vollgiltiger Bethätigung. Ueberhaupt, dass die thierische Seele, so gut wie fertig, Thier und Menschen angeboren wird, während sich die menschliche erst allmählich herausarbeitet — denn im Neugeborenen ist kaum eine Spur von Gemüth, keine aber von Gewissens- und Willensbethätigung — schon dieser Unterschied allein hält Thier- und Menschenseele auseinander.

Gemüth, Gewissen und Wille gehören aber in der That ebenso zu einander, entsprechen ebenso einer bestimmten Stufe des Seelenlebens, wie Kraft, Trieb und Begierde zusammengehören und einen Hauptunterschied der Seelenthätigkeit ausmachen.

Das Gemüth ist die Grundlage, es ist die ursprüngliche Kraft der als menschlich bestimmten Seele, wodurch die Entwickelung des Gewissens und Willens erst ermöglicht wird. Hängt doch das Gemüth mit dem thierischen Seelenleben innig zusammen; entsteht doch aus Trieben und Begierden leicht Gefühlsbethätigung; sind doch Triebe und Begierden genug oft Wirkungen vorwaltender Gefühle. Das Gemüth hat Kraft, Triebe und Begierden, d. h. im Gemüth sind Kraft, Trieb und Begierde durch das Gefühl vermittelt und bethätigt enthalten; das Gemüth ist die Kraft, der Trieb und die Begierde selbst, durch eine vorgeschrittenere Geistesentwicklung gleichsam veredelt. Ebenso hat das Gemüth Bewusstsein und Geist, es hat Vorstellungen und Gedanken, oder es ist vielmehr das durch Gefühle bedingte und vermittelte, gleichsam je nach der Art des Gefühles gefärbte Vorstellen und Denken selbst. Besteht doch jede Seelenthätigkeit nicht bloss als Bethätigung des Geistes am Leibe und nach Aussen hin, sondern ebenso als besondere Geistesthätigkeit. Dem Vorstellen und Denken als Seelenthätigkeit liegt eben irgend eine besondere Kraft, es liegen ihm Triebe oder Begierden, irgend eine Gemüthsstimmung, Gewissensfrage, oder ein Willensvorsatz zu Grunde. Und nur so weit ist es erlaubt zu sagen, dass das Gemüth seine Kräfte fühle, Triebe und Begierden hervorbringe oder unterdrücke, sich Vorstellungen mache und denke, Gewissen und Willen äussere. Dass es übrigens sorglos das auf das Gefühl stellt, was eben so sehr

Sache des Gewissens sein sollte, kennzeichnet eben den unfertigen Standpunkt seiner geistigen Vermittelung. Freilich sind Lust und Genuss des in seinen Gefühlen versenkten Gemüthes verführerisch genug; freilich ist und bleibt ein gefühlvolles Gemüth unbestritten die schönste Erscheinung des Seelenlebens.

Erst das Gewissen, der männlich ernste Freund des weiblichen. weichen Gemüthes, ja selbst sein unerbittlicher Richter, macht sich ebenso zum Mittel- und Schwerpunkte des ganzen Seelenlebens, wie das Wissen zum Höhepunkte aller geistigen Entwickelung. Wissen und Gewissen gehen Hand in Hand: ohne Wissen kein Gewissen — darin besteht im Grunde der Inbegriff aller seiner Bestimmtheit. Konnte aus dem einen Punkte des Gefühles jedwede Erscheinung des Gemüthes hervorgehen und wieder darauf zurückführen, überhaupt die Inhaltsentwickelung des Gemüthes so ziemlich unabhängig vor sich gehen; so hängt nunmehr Alles von einer wohl durchdachten, Schritt für Schritt nach innerer Nothwendigkeit und Gesetzlichkeit vollzogenen Auseinandersetzung ab, innerhalb welcher sich jede spätere Thätigkeit als die berechtigte Folge vorangegangener Begründung ausweist. Dass aber das besinnungsvolle Gewissen nach Ueberwindung aufgestossener Bedenken und Zweifel in das Wissen von der Begründung, Entwickelungsweise und Zielsbestimmung seiner Bethätigung sich vertieft, gerade dadurch vermochte es Sicherheit und Entschiedenheit zu gewinnen. Gemüth ohne Gewissen sei daher immerhin der Stand der Unschuld, der unbefangenen Hingebung und bereitwilligen Selbstaufopferung — ebenso leicht kann es der Unbesonnenheit, Rücksichtslosigkeit und Selbstsucht verfallen; ein allen besseren Gefühlen verschlossenes Gewissen mache immerhin ängstlich, kleinlich, ja selbst hartherzig — jederzeit wird sich eine durch Gefühle unbeirrte Gewissenhaftigkeit als pflichtgetreu, unparteiisch und streng rechtlich bewähren. Lieber also etwas weniger Gemüth und mehr Gewissenhaftigkeit, als ein überströmendes Herz; lieber der Seelenfriede eines guten Gewissens, als die beseligendsten Freuden eines unbedachten Gemüthes.

Der Wille endlich, schon in das Gemüth eingesenkt, aber erst durch das Gewissen herangereift, wäre ohne diese seine

Begründung und Vermittelung gar nicht denkbar. Die Freiheit des Willens aber, in sich selbst des nöthigenden Grundes ihres Entschlusses bewusst, ist der Gipfelpunkt aller Bethätigung, welche, ohne schon That zu sein, die menschliche Seele erfüllt und sie bereits ihrer Göttlichkeit zuführt.

Schliesslich kommt noch zu bedenken, was der bereits angeführten Auseinandersetzung über den Grund und das Wesen, über die Art und Weise der Entwickelung, über das Ziel und den Zweck der Seele hinzuzufügen sein möchte.

Wie die thierische Seele, so wurzelt auch die menschliche in leiblicher Wirksamkeit und Thätigkeit; nur dass die menschliche durch die Beschaffenheit ihrer natürlichen Grundlage weniger gebunden, zu einer grösseren Selbstständigkeit in der Durchführung rein geistiger Vorgänge sich aufschwingt. Auch liegt ihre nächste Bedingung und Begründung in der thierisch entwickelten Seele selbst: von dem Masse und von der Eigenthümlichkeit der Lebenskraft, von der Grösse und von der Beschaffenheit der Triebe und Begierden werden sich Gemüth, Gewissen und Wille jederzeit abhängig zeigen. Selbstverständlich dass sich andererseits das Wesen der menschlichen Seele auf ihre Geistigkeit, und zwar mehr auf Selbstbewusstsein als auf blosses Bewusstsein, mehr auf Besinnung als auf Gefühle, vor Allem aber auf bewusstvolles Denken und bedachtvolles Wissen zurückführt. Als dieses von der Leiblichkeit unabhängigere und selbstständigere Wesen ist die Seele eben Gemüth, Gewissen, Wille; ein anderes Wesen oder eine anderweitige Persönlichkeit ist sie nicht.

Ueber die Art und Weise vorgeschrittener Seelenthätigkeit, zunächst über ihren Ausgangspunkt wäre zu bemerken, dass sie mit dem Gemüthe wohl zum Theil angeboren ist, im weiteren Verlaufe sich aber doch nur allmählig und mühsam herausarbeitet. Mit dem ersten Schrei der Empfindung verknüpft sich Gefühl, mit dem Gefühle der Anstoss zur Gemüthsbewegung, während vor dem ersten Ausbruch der Empfindung, vor der Geburt auch nicht die Spur eines höheren Seelenlebens vorhanden ist. Was aber die Mittel betrifft, welche der menschlichen Seele behufs ihrer Ausbildung zu Gebote stehen, so gehören hierher, wie früher, leibliche Wirksamkeit und geistige Thätigkeit überhaupt, in jedem besonderen Falle aber überdiess alle die bereits bethätigten Seelen-

vermögen, welche sie sich zueignet. Insofern erscheint das ganze thierische Seelenleben als ein Mittel für die Entwickelung des menschlichen, darin aber das Gemüth als ein Bildungsmittel des Gewissens, und dieses wieder als Mittel entschiedener Willensthätigkeit.

Endlich, so unbedingt zunächst Ziel und Zweck der menschlich bestimmten Seele mit dem Ziele und Zwecke thierischer Seelenthätigkeit, nemlich das leibliche Leben zu erhalten und es zur Entwickelung zu bringen, zusammenfallen; so entschieden weisen sie doch darauf hin, das Gemüth zu veredeln, durch Gewissenserforschung in Selbsterkenntniss vorzuschreiten, schliesslich aber zur wahrhaft freien Willensthätigkeit sich zu erheben. Damit ist bereits die Verwirklichung des letzten Zieles und des höchsten Zweckes aller Seelenthätigkeit als Aufgabe hingestellt.

III. Die göttliche Seele.

Der Begriff der göttlichen Seele vertritt, wie gesagt, keineswegs den Begriff der Seele Gottes, oder den Gottes selbst als Weltseele. Wie schon der Begriff der thierischen Seele nicht sowohl den Seeleninhalt des Thieres, vielmehr menschliche, der thierischen gleichgestellte Seelenthätigkeit bedeutet; wie durch den Begriff der menschlichen Seele dem Thiere so gut wie vorenthaltene und nur den Menschen wesentlich kennzeichnende Seelenthätigkeiten zusammengefasst werden: ebenso hat der Begriff der göttlichen Seele die Göttlichkeit der menschlichen, insofern aber allerdings das Wesen Gottes selbst zu seinem Inhalte.

Wird nun für die Begriffsbestimmung der Göttlichkeit im Voraus nach einem Anhaltspunkte, welchen die bisherige Darstellung der Seelenlehre zu bieten vermöchte, gesucht; so dringt sich der auf eine höhere Entwickelungsstufe der Seele hinweisende Gedanke wie von selbst auf: dass in einem gänzlichen Losreissen der menschlichen Seele von der thierischen allerdings eine solche Bestimmung enthalten sein könnte, welche die menschliche Seele einer höheren Entwickelungsstufe, damit aber vielleicht der göttlichen zuführt. Sollte es sich aber um die besondere Begriffsbestimmung des so im

Vorhinein eingeführten Begriffes der Göttlichkeit handeln; dann braucht auch hier die Wissenschaft des Geistes in Betreff der Feststellung begriffsgemässer Inhaltsbestimmung nicht lang im Zweifel zu sein. Ja genau genommen bleibt ihr gar keine Wahl, kein Spielraum für die Thätigkeit ihres Scharfsinnes. Unbedingt hat sie sich an die in unbefangener Erkenntniss herausgesetzten, aber auch bewusstvoll vermittelten und im weltgeschichtlichen Verlaufe bewährten Bestimmungen zu halten, welche begriffsgemäss zu gliedern und zu erschöpfen ihr eben obliegt.

Von jeher hat nun das, was man die sittliche Weltordnung nennt, als eine Offenbarung Gottes gegolten; von jeher wurde alles Wahre, Schöne und Gute in der Welt als göttlichen Ursprunges gepriesen. Das Beste, was der Mensch in sich findet, die lautersten Gefühle, die lohnende und strafende Stimme des Gewissens, den heiligen Eifer des Willens, kurz jede Erhebung des Geistes und jedes begeisterte Streben nach Wahrheit, aber auch alles, was ihm Natur und Kunst, gesellschaftliches Leben und Bildung zu seinem Glück und Heil bietet, dankt er seinem Gotte. Die Sittlichkeit erscheint als ein Stück Göttlichkeit, das sittliche Reich als ein Reich Gottes auf Erden.

Eben so alt wie der Begriff sittlicher Weltordnung erweist sich die Vorstellung: dass alle Macht von Gott komme, das Recht Gottes Ordnung sei im Staate. Mit und neben dem Sittengesetze hat jederzeit die Handhabung der Gerechtigkeit im Namen Gottes und als göttlicher Ausfluss eine grosse Rolle in der Weltgeschichte gespielt: vor Allem der göttliche Ursprung richterlicher Gewalt und Herrschaft der Fürsten, ihre Majestät von Gottes Gnaden, namentlich die lösende und bindende Macht der sogenannten Statthalter Gottes.

Endlich geht mit dieser durch Sittlichkeit und Gerechtigkeit bethätigten Verweltlichung der Gottheit die Ausbreitung des eigentlichen Gottesreiches auf Erden, die Entwickelung der Religion als Erkenntniss und Bekenntniss Gottes Hand in Hand. Religiosität erscheint als der Ausdruck und als das Ergebniss eines unmittelbaren Verkehres mit Gott, als ein Insichaufnehmen und Heraussetzen der Göttlichkeit. Der Mensch wird zum Heiligen, zum Gottessohne, seine Göttlichkeit erhebt ihn zur höchsten Stufe seiner Geistigkeit.

Die Göttlichkeit in ihrer weltgeschichtlichen Menschwerdung als Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität bildet aber in der That das Wesen des in seiner höchsten Entwickelung bethätigten Menschengeistes.

1. Sittlichkeit.

Auf den Willen folgt die That. Denn das ist die eigentliche Bethätigung des Geistes, im Thun und Handeln sich zu verwirklichen, das der einzige, vollgiltige Beweis für den Willen. Auch hat sich der Geist in dieser Weise bereits geäussert.

Das Gemüth wurde ausdrücklich als Gefühlsbethätigung bestimmt. Freilich, da seine Handlungsweise von seiner Denkungsart, diese aber vom Gefühle abhängt, so erschienen Thun und Handeln noch unbedacht genug. Gerade diese Unmittelbarkeit wirft aber das Gemüth dem Gewissen in die Arme und setzt dem Leichtsinn und der Sorglosigkeit im Thun und Handeln, und damit diesem selbst Schranken. Denn das Gewissen, der gemüthlich unbefangen und unverantwortlich gebliebenen Handlungsweise entwachsen, kommt vor lauter Nachdenken und Bedenken, sowie über den Drang, sich selbst in seiner Gesinnung gründlich kennen zu lernen, gar nicht zum Handeln. Aber so musste es kommen. Das Gewissen musste lieber alle Thätigkeit nach Aussen hin aufgeben, als dass es wie im Traume fortgehandelt hätte; es musste sich zu einer freien Willensbestimmung hindurcharbeiten, sollten sich Thun und Handeln als Ausfluss vernünftiger Selbsterkenntniss und eines wohl überlegten Entschlusses ausweisen.

Soviel ist daher gewiss: nur der Wille konnte trotz aller Nöthigung sich frei erhalten und für den eigentlichen Beweggrund alles vernünftigen Thuns und Handelns einstehen. Die aber aus der Freiheit des Willens hervorquellende, zunächst durch das Gemüth vermittelte Handlungsweise ist die Sittlichkeit.

Kennzeichnet daher das Gemüth zunächst die Art und Weise besonderen Thuns und Lassens; so darf hier doch nicht mehr bloss an seine unmittelbare Gefühlsbethätigung gedacht werden, welche in Leidenschaften und Gemüthsbewegungen

hervorbricht, ohne viel insichzugehn. Ist doch das Gemüth gewissenhaft geworden, nimmt es doch eine zweckbewusste Willensbestimmung für sich in Anspruch — möge es seiner unbefangenen Handlungsweise aus Ueberzeugung treu bleiben, oder dieselbe zu regeln und zu ergänzen bereit sein. Gewissen und Willensbestimmung spielen innerhalb des Wirkungskreises der Sittlichkeit keine unbedeutende Rolle; nur dass doch vorwiegend stets das Gemüth sich geltend macht, nur dass selbst Gewissens- und Willensthätigkeit von Gefühlen beeinflusst sein werden.

a. Gesittung.

Je nachdem nun das Gemüth als Beweggrund der Sittlichkeit zunächst in unbefangener Gefühlsbethätigung, sodann gewissenhaft geprüft, endlich aber in mehr oder minder entschlossener Willensbestimmung hervortritt; kennzeichnet es damit schon die Anhaltspunkte für die besondere Inhaltsauseinandersetzung des Sittlichkeitbegriffes.

Sofern zunächst die unbefangene, in ursprünglicher Begabung und Bildungsfähigkeit des Geistes wurzelnde, mit der Natürlichkeit des Gemüthes und mit der daraus hervorgehenden Entwickelung zusammenhängende Seite der Sittlichkeit in Betracht kommt; führt sich dieses von gegebenen Umständen und Verhältnissen, von unterschiedlichen Bedürfnissen und manichfaltigem Lebensgenusse abhängige Sittlichkeitsgefühl mehr als die äusserlich bedingte und bewirkte Erscheinung des im Thun und Handeln unmittelbar hervorbrechenden Gemüthes ein, als dass in ihm die aus geistiger Vertiefung und ihrer innigsten Vermittelung heraus entsprungene Nöthigung schon wirksam wäre. So unzweifelhaft der Grund und die Möglichkeit der Sittlichkeit in dem geistigen Wesen des Menschen liegen — der Anstoss sittlicher Bethätigung kommt doch von Aussen her; so unläugbar ohne alles Insichgehen nicht einmal der allererste Ansatz von Sittlichkeit stattfindet — vorerst wird doch auf ihre Aussenseite das grösste Gewicht gelegt.

Als diese Aeusserlichkeit ihrer Geltung ist die Sittlichkeit aber Gesittung.

Im Hinblick auf die ersten Keimstellen und frühesten

Triebe sittlicher Entwickelung muss man sich ins Gedächtniss rufen, dass die Begriffsbestimmung aller Sittlichkeit auf den ihr zu Grunde liegenden Begriff der Sitte, auf die herrschende Art und Weise sich auszuleben hinweist. Denn gerade sie ist es, welche den Menschen in seinem Thun und Lassen zu allererst dem rohen Naturzustande entreisst; sie ist es, welche alles Natürliche im Zaum hält und veredelt, ohne es je völlig überwinden oder beseitigen zu wollen. Im Gegentheil, indem die Sitte zur zweiten Natur wird, nimmt sie selbst das Naturgemässe auf sich. Daher Sitteneinfalt der unbefangenen Natürlichkeit des Thuns und Handelns wo nicht gleich, so doch sehr nahe steht; daher selbst vorgeschrittene Sittenverfeinerung natürlicher Lebensbethätigung Raum lässt. Ja nur dadurch, dass der Mensch von der ihn umgebenden Natur in seiner körperlich und geistig angeborenen Gestaltung und Bildungsfähigkeit bestimmt bleibt, erklärt sich die besondere Zähigkeit in der Herrschaft unterschiedlicher Sitte. Auch bedingt weder das in der Natur des Menschen unmittelbar gewurzelte Hervortreten seiner Triebe, Begierden und Gefühle geradezu Unsittlichkeit; noch findet sich Sittlichkeit irgend einer natürlichen Beschaffenheit des Körpers und Geistes schroff gegenüber gestellt. Nur die wider eine vernünftig vorgeschrittene und bereits mehr oder minder selbstständig gewordene Sittenentwickelung festgehaltene und ihr geradezu widerstreitende Naturwüchsigkeit des Thuns und Handelns müsste immer wieder als ungesittete Roheit und thierische Verkommenheit abgewiesen werden.

Als eigentliche Keimstelle der Sitte ergibt sich aber das Schicklichkeits- und das damit zusammenhängende Schamgefühl; der Trieb, das Thierische menschlicher Natürlichkeit zu mildern und zu verhüllen. Schamhaftigkeit als Bewusstsein entblösster Natürlichkeit richtet von dieser Seite her die erste Schranke auf, welche den gesitteten Menschen von dem aller Sitte fern gebliebenen Thiere scheidet. Je bewusstvoller sie hervortritt, so dass sich der Mensch nicht bloss vor Anderen, sondern auch vor sich selbst schämt, desto entschiedener begünstigt sie die Entwickelung des sittlichen Gewissens, als dessen unbefangener Dollmetsch sie sich sofort aufdrängt. Daher wie ohne Gesittung keine Sittlichkeitsentwickelung, so ohne Scham und Scheu keine Sitte. Freilich von diesem

23*

peinlichen Bewusstsein der Entblössung, bis zur schuldlos-schüchternen, feinfühlenden Verschämtheit keuscher Naivetät hat es gute Wege. Vor allem muss da der Anstand hinzukommen, welcher der ganzen Erscheinung des Menschen, seinen Mienen und Geberden, seinem Benehmen und Betragen, als blosser Schliff und aufgetragener Firniss allerdings genug oft im Widerspruche mit gleichzeitiger Gefühlsroheit und Gemeinheit der Gesinnung, das Gepräge der Gesittung verleihet; gleichwohl aber selbst als äusserliche Abgemessenheit der Sitte den unläugbaren Vortheil gewährt, innere Zuchtlosigkeit mit in Schranken zu halten, Menschen von Gemüth und Geist aber als Abglanz ihres besseren Wesens doppelten Preis und Werth zu sichern. Nur dass die Sitte nicht zum blossen Herkommen abfalle, zum „ewig Gestrigen, das morgen gilt, weil es heute hat gegolten": dass sie nicht einerseits wie versteinert höhere Daseinsstufen zur Unkenntlichkeit in sich tilge, sinnlose Gebräuche und leere Förmlichkeiten zum Schaden und Verderb jedes Fortschrittes der Gesittung in Schutz nehme; andererseits als das Unbeständige und Wechselvolle des Herkommens, als Mode jede Spur einer vernünftigen Nöthigung, oder einer entsprechenden Entwickelung des Schönheitsgefühles und Zweckmässigkeitsbegriffes geradezu ausmerze. Auch gibt es unstreitig Gebräuche, nicht ohne tiefere Bedeutung für das Leben, mit hartnäckiger Zähigkeit im Volksbewusstsein festgehalten, gleichsam Merkzeichen besserer Vergangenheit, oder irgend einer glücklichen Begebenheit, zum ewigen Gedächtniss in das Buch der Geschichte hinterlegt, um möglicherweise als fertige Formen für neu auftauchende Ideen sofort bei der Hand zu sein.

Freilich, so als Schicklichkeit und Herkommen bestimmt, erschöpft die Sitte den Begriff der Gesittung nicht. Macht es doch eine wesentliche Bestimmung des Sittlichkeitsbegriffes und damit des Begriffes der Gesittung überhaupt aus, dass freier Wille sich bethätige, gegen Zwang und Nöthigung ankämpfe, durch den endlichen Sieg aber seine Unabhängigkeit und Selbstständigkeit erweise. Insofern nun die Zucht zwanglosen Sitten gegenüber das Zwingende und Nöthigende hervorhebt, wird gerade dadurch die Begriffsbestimmung der Gesittung ergänzt.

Schon in der Sitte liegt Zucht, in der Schamhaftigkeit

bereits der unwiderstehliche Trieb natürlichem Gefühl Folge zu leisten. Aber erst in der Erziehung, erst indem die bisher theils natürlichem Gefühle und unbefangenem Ermessen, theils dem Zufall überlassene Sitte zur anerzogenen Art und Weise wird, und damit schon die Aufforderung zu ihrer Darnachachtung in sich enthält, macht sie sich nachhaltig geltend. Allerdings, zunächst auf Erweckung von Lebensart, auf Förderung ursprünglichen Scham- und Anstandsgefühles gerichtet, kommt sie ganz mit der bewusstgewordenen Beachtung und Handhabung der Sitte überein, ja hat an der Sitte ihre ursprüngliche Lehrmeisterin. Doch bleibt sie bei einem solchen der Sitte abgelauschten Vorbilde eben so wenig stehen, als die Sitte selbst je an ihrer Natürlichkeit festhält. Nicht bloss nothdürftiger, vielmehr feiner Anstand, höfliches, artiges Benehmen, guter Ton, Bescheidenheit, Selbstbeherrschung, überhaupt nicht bloss das Unterlassen alles Gemeinen und Unschicklichen, auch das Vermeiden alles Unschönen und Linkischen, vor Allem aber die einem innerlichsten Bedürfnisse abgenöthigte Heranbildung der Schamhaftigkeit und des Anstandes zur Sittsamkeit und Ehrbarkeit, gehören mit zur Zucht gesitteter und wohlerzogener Menschen. Nur soweit Lebensart dieser Weihe der Gesittung theilhaftig wird, vermag Erziehung darauf Anspruch zu machen, über eine blosse Abrichtung hinaus zu gehen.

Auch muss sich der Erziehung Unterricht, die Entwickelung und Ausbildung des Wissens und Könnens anschliessen. Liegt doch in solcher Bildungsvermittelung die durchgreifendste Förderung aller Zucht, schon der Sitte als Führerin zugesellt; geht doch Erziehung mit der Bildung stets Hand in Hand. Nur wird von der durch Unterricht und Belehrung mitgetheilten, durch Erfahrung und unbefangenes Nachdenken selbst erworbenen Aufklärung des Verstandes zu der durch Zweifel und Bedenken geläuterten, mittels begriffsgemässen Denkens auf den Grund und auf das Wesen der Dinge und des Wissens eingehenden Gelehrsamkeit vorzuschreiten sein. Denn nicht etwa, dass Aufklärung und Gelehrsamkeit so auseinanderlägen, dass wie der Aufgeklärte nicht gelehrt zu sein braucht, ebenso der Gelehrte ohne aufgeklärt zu sein wahrhaft wissenschaftlich gebildet sein könnte, oder dass wenn den Aufgeklärten vielseitige, zumeist allerdings

oberflächliche Kenntniss auszeichnet, der Gelehrte auf einseitiges, dafür aber um so tieferes Eingehen in irgend ein besonderes Wissen angewiesen sein müsste; vielmehr wird der im eigentlichen Sinne des Wortes Gelehrte jederzeit auch der Aufgeklärte, jeder wahrhaft Aufgeklärte aber nicht ohne Gründlichkeit und geistige Tiefe sein.

Sitte und Zucht, einerseits Schicklichkeit und Herkommen, andererseits Erziehung und Bildung, machen aber den Begriff der Gesittung, die unmittelbare Erscheinungsweise, Kant's ästhetischen Vorbegriff der Sittlichkeit aus.

b. Pflichtgemässheit.

Dass die Gesittung tief im menschlichen Geiste wurzelt, bezeugt sie, je weiter vorgeschritten, desto unverhohlener. Nur kommt es im Ganzen doch mehr auf Form und Erscheinung an. Ob mit äusserem Anstand Zartgefühl für Schamhaftigkeit, mit feiner Lebensart ehrbare Sittsamkeit Hand in Hand geht, ob sich der Gesittete zugleich von Sittlichkeit durchdrungen fühlt — das kann unter Umständen mehr oder minder gleichgiltig sein, sofern nur der Anforderung von Sitte und Zucht genügt wird. Gleichwohl ist damit bereits darauf hingewiesen, nach welcher Seite hin die Gesittung sich zu wenden habe, um einen Fortschritt in der Entwickelung und Vertiefung der Sittlichkeit durchzusetzen.

Das Bedingt- und Begründetsein aller Sittlichkeit durch Willensfreiheit wurde als unläugbare Thatsache anerkannt und nachgewiesen. Ungewiss blieb nur noch die besondere Art und Weise der Einflussnahme vernünftiger Willensbestimmung auf ihre Entwickelung. Denn hat auch der Verlauf gesitteter Entwickelung niemals ohne allen die Freiheit des Willens gleichsam zum Wettkampf herausfordernden Zwang stattgefunden, ja selbst Spuren von innerer Nöthigung und damit von Selbstbestimmung durchblicken lassen — der Ansatz zu dieser zunächst im Schamgefühle zum Bewusstsein gekommenen Nöthigung wird doch alsbald durch den hervorgetretenen Zwang der Sitte gleichsam überholt und verdrängt, ja selbst in der Zucht noch keineswegs als Erziehungs- und Bildungsmittel nachdrücklich genug betont. Gerade aber wie es endgiltig nicht auf Unabhängigkeit, sondern auf Selbstständig-

keit der Willensbestimmung ankommt; ebenso muss auch hier innerliche Nöthigung eintreten, soll der eigentliche Beweggrund der Sittlichkeit herausgesetzt und in Anschlag gebracht werden. Lässt man nun Pflicht als Sittlichkeitsnöthigung gelten, so wird die ihr entsprechende Sittlichkeit unbedenklich als Pflichtgemässheit bestimmt werden können.

Und das ist allerdings ein wichtiger Schritt in der Entwickelung des Sittlichkeitsbegriffes, alles Thun und Handeln, in seiner Nothwendigkeit innerlich begründet und vermittelt, als durch die Pflicht abgenöthigt hervortreten zu lassen. Denn im Grunde nöthigt sich die Sittlichkeit selbst innerhalb dieser als Pflicht sich zum Bewusstsein gebrachten Willensbethätigung, die Pflicht tritt je nach dem Grade ihrer Willensnöthigung in unterschiedlicher Bestimmung hervor.

Fällt nun der Pflicht in naturgemässer Entwickelung vorerst nur ein geringes Ausmass sittlicher Nöthigung zu, unterliegt sie so gut wie keinem nöthigenden Einflusse des Willens, dann wird sie allerdings mehr den Ansatz und Weg zur Sittlichkeit sicherstellen, als dass sie selbst schon der Pflichtgemässheit entspräche. Zunächst mehr dem gesitteten Leben, der Sitte und Zucht angeschlossen, hat die zwar schon vom Pflichtgefühl durchdrungene, jedoch des eigentlichen Pflichtbegriffes noch nicht bewusste Sittlichkeit keinen rechten Beweggrund, der innerlichsten Nöthigung seiner Denkungsart und Handlungsweise nachzuspüren; sie hat wohl die Ahnung von dem, was zu thun und was zu unterlassen ist, ohne es jedoch dahin zu bringen, ihr dunkles Gefühl von Pflicht auf eine freie Willensbestimmung zurückzuführen. Sie hält sich mit ihrem Denken und Thun eben nur an die Gepflogenheit des Lebens, soweit diese für die Pflicht einsteht, also an das, was man unter Verhältnissen und Umständen zu thun pflegt, was in hergebrachter Weise vorsichgeht, und was zu unterlassen nicht bloss gegen die Sitte, sondern auch schon gegen die Sittlichkeit ein Verstoss wäre: einerseits an die in Betreff der Darnachachtung geradezu in das Belieben jedes Einzelnen gestellte Ueblichkeit des Thuns und Handelns, andererseits aber bereits an die mehr oder minder als allgemein giltig anerkannte Regel.

Und in der That, Sitten und Gebräuche bestimmen im Allgemeinen übliche Formen und Handlungsweisen des Lebens,

welchen sich nicht leicht Jemand völlig entziehen kann, ohne sich von aller menschlichen Gesellschaft loszusagen. Freilich braucht man gerade kein Sonderling zu sein, um sich über den Zwang leerer Förmlichkeiten und zeitraubender Gebräuche hinwegzusetzen, woran aus blosser Gewohnheit festgehalten wird. Denn lässt sich auch dieses eiserne Kleid, als eine willenlos aufgebürdete und schwer ablegbare Last zumeist vom Uebel, mitunter als Hilfs- und Schutzmittel der Erziehung und Bildung und des zum Besten gewendeten Willens benützen; so gestattet es doch nur sehr selten wahrhaft innerer Nöthigung und selbstständiger Willensbethätigung aufzukommen. Aber auch die Regel entbehrt dieses nöthigenden Triebes, und damit des eigentlichen Masses von Pflicht, möge sie sich nun als ein mehr allgemeiner Grundsatz, oder als eine besondere, für bestimmte Fälle gegebene Vorschrift einführen. Sie empfiehlt sich, ohne gerade sich aufzudringen; sie weist zurecht, ohne irgend einen Zwang auszuüben. Grundsätze und Vorschriften, in ihrer schärfsten und geläufigsten Ausprägung sprüchwörtlich geworden, sprechen eben nur die Erfahrung und Ueberzeugung des Bewusstseins über das aus, was im Leben Anwendung und Geltung zu haben pflegt; sie geben wohl beiläufige Rathschläge und Anweisungen, schliessen aber gerade durch ihre zumeist bildliche und in Vergleichen sich ergehende, überdiess grösstentheils bedingungsweise geäusserte Form, jeden endgiltigen Einfluss auf ernstere Lebensfragen so ziemlich aus. Mag es daher auch in jedem Falle erspriesslich sein, erprobte Lebensregeln in Betracht zu ziehen und gewissenhaft abzuwägen — nichts weniger als wohlgethan wäre es doch, unbedingt dadurch sich bestimmen zu lassen. Giebt es doch keine Regel ohne Ausnahme; schleppt doch jeder Grundsatz, jede Vorschrift ein oder das andere Wenn und Aber hinter sich.

Besteht mithin die Gepflogenheit nicht ohne innere Nöthigung, daher auch nicht ohne Einfluss auf die Entwickelung vertiefter Sittlichkeit, so ist der Willkür und Willensunabhängigkeit gleichwohl ein noch viel zu grosser Spielraum gestattet, es sind viel zu viel Rücksichten zu beobachten, viel zu viel Umstände und Verhältnisse in Rechnung zu bringen, als dass Nachhaltigkeit und Bestimmtheit der Willensnöthigung die Oberhand gewinnen könnten. Weder durch das

übliche Thun und Lassen, noch durch die Regel fühlt und weiss sich der Wille gebunden und gehalten, Sittlichkeit der Pflicht gemäss zu bethätigen. Erst indem in der Gepflogenheit des Lebens eine gebieterische Willensbestimmung zur Geltung kommt, die Nöthigung der Sittlichkeit zur unabweisbaren Forderung sich steigert und damit zur Verpflichtung wird, erst damit erhebt sich Pflichtgemässheit zu ihrer vollen Bestimmtheit. Die Pflicht besteht unbedingt und ungeschmälert, sie ist und bleibt in jedem Falle und unter allen Umständen das Entscheidende, welcher immer weitere Einfluss auf die Willensbethätigung sich auch geltend mache.

Und zwar genügt die Verpflichtung zunächst als das Sichverpflichten, als das dem eigenen Willen abgerungene Sichunterwerfen der Pflicht, dem einen minder massgebenden Antheil ihrer Inhaltsbestimmung. Denn aus wechselseitigem, oder auch aus bloss einseitigem, in der Natur und Vernunft gegründetem Verhältnisse des Einen zum Anderen entstanden, gilt die Pflicht im Hinblick auf diese sich selbst auferlegte Verbindlichkeit entweder geradezu als blosses Uebereinkommen, oder höchstens als Schuldigkeit. Und ein festgesetztes Uebereinkommen zu halten, vor Allem aber seine Schuldigkeit zu thun, überhaupt Verbindlichkeiten nachzukommen, ist allerdings Pflicht, vorausgesetzt, dass die als unentbehrlich vorausgesetzten Bedingungen, der Grund und die Veranlassung des Uebereinkommens zutreffen, die gleichen Umstände und Verhältnisse noch obwalten, mithin kein zufälliges Ereigniss umsichtige Voraussicht und die darauf hin gemachte Zusage über den Haufen wirft. Das unbedingt Verpflichtende tritt eben erst im Gebote hervor, indem das Gebot dem Willen nicht mehr sich selbst nach Einsicht und Gutdünken zu verpflichten gestattet, sondern denselben geradezu verpflichtet, gleichviel ob im Guten oder Bösen sich ihm zu beugen. Das Sollen, wovon die Pflichtgemässheit schon in allem Anfange erfüllt ist, tritt nunmehr mit Entschiedenheit hervor, um durch sein Gebot allen Widerstreit der Pflichten zu Ende zu führen.

Freilich erhöbe sich das Gebot niemals zu einer über jede besondere Selbstständigkeit des Wollens hinausgehenden Machtfülle, im Falle es als Ausdruck eines von Aussen her eingreifenden Willens hingestellt würde. Soll doch das Be-

wusstsein der Pflicht immer mehr in sich gehen, muss sich doch der Wille nicht bloss verpflichtet fühlen, und auf dieses Gefühl sich verlassen, er muss sich auch verpflichtet wissen, und im Gewissen seine schliessliche Vermittelung finden, es muss die Pflicht, mit einem Worte, zur Gewissenspflicht werden, damit das Gebot als ein Ausspruch unbedingt verpflichtender Vernunft, als Pflichtgebot hervorgehe. Ueber das Wissen hinaus, was Pflicht ist, und über ihre gewissenhafte Erwägung liegt aber keine tiefere, selbstbewusstere Quelle des Pflichtbegriffes. Das Pflichtgefühl kommt eben nur einer unklaren, unbedachten Gewissenspflicht gleich. Dass übrigens in dieser Selbstbegründung und Vermittelung des Willens durch Gemüth und Gewissen, namentlich in dem ängstlichen Abwägen des letzteren, der eigentliche Beweggrund alles möglichen Widerstreites unterschiedlicher Pflichten zu suchen sei, das geht bereits aus dem Begriffe des vom Zweifel erfüllten und durch vertiefte Selbsterkenntniss nach dem Bewusstsein vollgiltiger Bestimmtheit des Guten und Bösen strebenden Gewissens von selbst hervor. Das Gute soll gewollt, das Böse verabscheut werden. Und das Sollen schärft und spitzt sich immer mehr zu, und das vom Widerstreite der Pflichten bewegte Gewissen wird immer bedenklicher in der Beurtheilung und Entscheidung dessen, was es für seine Pflicht hält. Gerade dadurch wird aber die mögliche Lösung dieser Gewissensfrage herbeigeführt; gerade durch das dem bedenklichen Gewissen zu Grunde liegende Wissen und durch den schliesslichen Begriff der Bethätigung des alles Wissen zusammenfassenden vernünftigen Geistes wird der Widerstreit gelöst; gerade damit tritt das Sollen unbedingt hervor, erscheint die besondere Gewissenspflicht zum allgemeingiltigen Pflichtgebote gesteigert.

Pflicht wird am Ende schlechthin zum Gebot; die Befolgung des Gebotes wird durch die Vernunft zur Pflicht; das Pflichtgebot wird Vernunftgebot. Pflichtgemässheit ist die durch den vernünftigen Willen bemessene Pflicht; aber auch das durch das Pflichtgebot nahezu gesetzlich bestimmte Mass von Sittlichkeit.

c. Tugendhaftigkeit.

Auf diesem Standpunkte innerlicher Entwickelung und Vermittelung kann und darf sich die Sittlichkeit freilich noch weniger für abgeschlossen erachten, als auf dem unbefangener Bethätigung; die im Begriffe des sittlichen Thuns und Handelns vorgeschrittene Pflichtgemässheit muss sich zu diesem Thun und Handeln selbst entschliessen und darin sich geltend machen.

Die Pflicht aus Pflicht thun, ist eben nur Pflicht. Nicht etwa dass solcher Pflichterfüllung ein geringer sittlicher Werth zukäme, dass ein ununterbrochener, gleichsam zur zweiten Natur gewordener Pflichteifer niemals der vollen Anerkennung sittlichen Beifalls theilhaftig würde. Auch ragt die innerlichster Nöthigung entsprungene Pflichtbefolgung weitaus über jenes kühle und berechnete Genügen der Pflicht hinaus, welches aus äusserlichem Zwang, aus Scham oder Furcht, des Nutzens oder des Anscheines halber dem Gebote sich unterwirft. Allein, wie gesagt, auch die gewissenhafteste Pflichtbefolgung ist eben nur Pflichterfüllung. Das Mehr müsste hier den blossen Pflichtbegriff, es müsste nicht bloss unvermittelte, sondern auch sich bewusste Nöthigung überschreiten: anstatt schliesslich durch sein Wissen und Gewissen genöthigt zu sein, anstatt das Pflichtgebot als unbedingten Befehl einer ihn beherrschenden Vernunft anzuerkennen, hätte der Wille nunmehr darauf auszugehen, die Nöthigung zum freiheitsbewussten Entschlusse, das Vernunftgebot zum Dolmetsch seiner eigenen Vernünftigkeit zu erheben. Die Pflicht aber so nicht bloss aus Pflicht, sondern aus freiem Willen thun, ist eben Tugendhaftigkeit.

Pflicht ist Sollen, Tugend Wollen. Daher erst mit dem Tugendbegriffe die Inhaltsbestimmung des Begriffes der Sittlichkeit erschöpft, indem die der Sittlichkeit zu Grunde liegende Willensfreiheit im vollen Masse bewährt wird. Denn fühlt sich auch der Gesittete trotz alles Zwanges der Sitte und Zucht unabhängig, weiss sich auch der von der Pflicht Erfüllte trotz aller nöthigenden Verbindlichkeit und Verpflichtung am Ende in seinem Thun und Lassen selbstständig; wahrhaft frei ist doch nur der Tugendhafte, weil nur er, wie alles Genöthigtwerden, so auch alle Selbstnöthigung hinter

sich hat.*) Erst damit kommt Tugendhaftigkeit dem Werthe vollkommener Sittlichkeit gleich. Dass aber der Tugendbegriff den Pflichtbegriff voraussetzt, ist ebenso selbstverständlich, als dass dem Begriffe der Pflicht der der Sitte und Zucht vorangeht. Zuerst muss der Gesittete wissen, was zu thun Pflicht ist, es thun, oder doch es zu thun bereit sein, bevor er mehr thut, als die Pflicht heischt, wie denn selbst eine strenge, gewissenhafte Pflichterfüllung wohl die Weihe einer tugendhaften Erhebung missen, Niemand aber tugendhaft sein kann, ohne der Pflicht Genüge gethan zu haben.

Tugend (*virtus*, *ἀρετή*) als Tüchtigkeit zu bestimmen, liegt in der sprachlichen Wurzel ihres Begriffes. Aber diese Tüchtigkeit worin besteht sie? — In der ihrer Sittlichkeit zu Grunde liegenden Willensstärke. Ganz recht. Allein wodurch wird der Wille stark? — Das heisst fragen, wodurch der Wille vermittelt werde. Wir wissen: durch Gemüth und Gewissen. Daher es auf diese beiden Punkte allen Unterschied der die Freiheit des Willens bethätigenden Sittlichkeit, damit aber auch schon die nächste Auseinandersetzung des Tugendbegriffes selbst zurückführen heisst. Da nun der Wille vorzugsweise durch das strenge Gewissen zur sittlichen Kraft sich erhebt, so fällt dem Gemüthe der Vermittelungsantheil des Tugendbegriffes, welcher seine mildere Seite betont und heraussetzt, von selbst zu. Tüchtigkeit des Gemüthes und des Gewissens, Tugend des Herzens und des Verstandes — dieser Cardinalunterschied aller Tugendhaftigkeit liegt in der Entwickelung des Tugendbegriffes selbst.

Tugendhaftigkeit des Gemüthes in ihrer allgemeinen Erscheinungsweise kann aber als Herzensreinheit bestimmt werden: als Wahrung und Mehrung jenes sittlichen Gemüthszustandes, welchen der Mensch gleichsam aus einem paradiesischen Vorleben trotz aller Verführung mit herübernimmt, in der That aber der Natürlichkeit seines Wesens abgewinnt. Denn ein Stand der Unschuld, eine Kindheit heranreifender Geschlechter ohne Schuld und Verdienst hat niemals anders bestanden, als in der durch ihre ursprüngliche Naturwüchsigkeit auf die Schuldlosigkeit des Lebens angewiesenen, aber

*) Schon Aristoteles setzt den Tugendbegriff in die freie Willensbestimmung. Eth. Nic. B. II. Cap. (III.) IV. Ebenso Kant, B. IX. p 224, 241.

doch schon als Ergebniss freier Willensbestimmung sittlich herangebildeten Bethätigung angeborener Triebe und Begierden. Keuschheit sinnlicher, durch den Geschlechtstrieb geweckter Gefühle, überhaupt massvolle Sinnlichkeit, gepaart mit der Lauterkeit betreffender Vorstellungen und Gedanken, erscheinen so recht als die Grundlage aller jener dem Gemüthe entsprungenen Tugendhaftigkeit, welche sich in schuldloser Unbefangenheit auslebt, aber doch auch mit jenem sittlichen Bewusstsein Hand in Hand geht, wodurch das Herz zur schönen Seele verklärt wird. Freilich von Dauer ist solche Arglosigkeit und Schönseligkeit nicht: eine aus Unkenntniss des Lasters sich völlig unbewusste Tugend, eine völlig unbedachte Unschuld läuft eben leicht Gefahr. Auch wird in der That erst durch die Erhebung des Triebes unbefangener Nöthigung zur Freiheit selbstbewusster Bestimmung diese pflichterfüllte Gesittung zur Tugend. Zugleich muss sich das tugendhafte Gemüth einer Milde seines Thuns und Lassens befleissen, durch welche es sich in seinem Herausgehen aus sich erst so recht erprobt. Denn wie Keuschheit seiner Gefühle dem Herzen überhaupt Ton und Farbe verleiht, ebenso drückt Sanftmuth seinem Thun und Lassen den unverwischbaren Stempel auf. Freilich wie dort nicht schüchterne Verschämtheit, so heisst es hier nicht demuthsvolle Ergebenheit als äusserste Grenzscheide tugendhafter Art und Weise überschreiten; wie früher trotz alles Bewusstseins auf ein unbefangenes Sichgehenlassen, so heisst es jetzt auf die in selbstaufopfernder Mildherzigkeit gipfelnde Gutmüthigkeit im Thun und Erleiden sich einschränken. Nicht bloss unschuldig, keusch und schön sei also das reine Herz, sondern auch mild, sanft und gut, so in der That in einen weiten Kreis tugendhafter Bethätigung hineingestellt.

Selbstverständlich, dass sich die im Herzen wurzelnde Tugendhaftigkeit vor der dem gewissenhaften Verstande zugetheilten nicht völlig zurück zieht. Das tugendhafte Gemüth vermag eben so wenig alle Gewissensvermittelung, wie gewissenhafte Tugendhaftigkeit jedes Zurückgehen auf das Gefühl zu entbehren. Gewissenhaftigkeit macht aber in der That die zweite Hauptbestimmung des Tugendbegriffes und damit einer Fülle zusammengehöriger Bestimmungen aus: gleichsam die männlich feste, wie Herzensreinheit die

weiblich milde Steite der Tugend, die durch und durch bewusste, zumeist schwer erkämpfte, genug oft schwer geprüfte Weise sittlicher Willensfreiheit. Als Wahrhaftigkeit führt sie sofort auf den Urquell aller dem Geiste, wie Unschuld auf alle dem Herzen entsprungene Tugend zurück. Vor Allem als an sich selbst geübte Aufrichtigkeit. Denn genau genommen, kann und soll Jeder nur wegen des eigenen Thuns und Lassens und wegen der diesem zu Grunde liegenden Denkungsart die Erforschung und das aufrichtige Geständniss bis zur äussersten Rücksichtslosigkeit treiben, dagegen Anderen gegenüber bei aller Wahrheitsliebe die Tugend der Nachsicht gepaart mit Offenherzigkeit walten lassen. Dass man nicht falsch sei, nicht lüge, überhaupt nicht aus freiem Antrieb den Weg der Zweideutigkeit einschlage, versteht sich von selbst; allein auch die Wahrheit nicht geradezu nackt hinzustellen, oder dieselbe als unzeitgemäss fürsichzubehalten, kann zuweilen Pflicht sein, ja selbst als Beweis von Enthaltsamkeit gelten. Ebenso hat Treue, freiwilliges Festhalten des verpfändeten Wortes unter allen Verhältnissen und um jeden Preis, und zwar wie gegen Andere so auch gegen sich selbst, als eine weitere Bethätigung tugendhafter Wahrheitsliebe — selbstverständlich immer wieder unter der Voraussetzung entschieden vernünftiger Einschränkung — mit der Aufrichtigkeit stets Hand in Hand zu gehen. Wie aber Milde die eigentliche Thätigkeitsweise der Herzensreinheit, so kennzeichnet nunmehr Seelenstärke die der Gewissenhaftigkeit entsprungene Tugend, welche die Art und Weise ihres Thuns am entschiedensten hervortreten lässt. Ein starkes Herz ist ein gewissenhaftes Herz. Uebrigens darf auch hier nur jene Seelenstärke Anspruch auf den vollen Preis der Tugend erheben, welche ohne Anstrengung wie von selbst aus freiem Willen hervorgeht: zunächst die Gesinnung, die gefestete und erprobte Meinung, als der in jeder Lebenslage bewährte gute Wille; sodann aber auch der Charakter, als gewissenhaft entschiedene, beharrliche Bethätigung vernünftiger Willensfreiheit um so höher gestellt, je mehr sich derselbe einer widerstrebenden Naturgemässheit abringt.

Als die aus Willensfreiheit hervorgegangene, zunächst und vorzugsweise durch das Gemüth vermittelte Handlungsweise bewährt die Sittlichkeit diese ihre Begriffsbestimmung

durch die Inhaltsentwickelung der Begriffe der Gesittung, Pflichtgemässheit und Tugendhaftigkeit. Gesittung stellt ihre natürliche Grundlage dar; Pflichtgemässheit ihren Vermittelungstheil; Tugendhaftigkeit endlich ihren Höhepunkt und das ihr niemals vollkommen erreichbare Ziel. Willensfreiheit erweist sich aber als ihr eigentlicher Grund und ihr Wesen: als Grund, denn ohne freien Willen, etwa durch Zwang oder blosse Willkür bestimmt, wäre Sittlichkeit gar nicht möglich; als Wesen, denn freier Wille ist ebenso der letzte innerlichste Beweggrund aller Bethätigung, als der ihrer sittlich höchsten Entwickelung.

2. Gerechtigkeit.

Als diese in sich abgeschlossene Macht fühlt sich die Sittlichkeit mit sich im Reinen. Die Frage ist nur: ob auch der so in Wort und That hervorgetretene Wille damit seinen vollen Inhalt auslebt, oder ob in der Sittlichkeit nicht Anhaltungspunkte für seine weitere Bethätigungsweise unberührt und unausgeführt bleiben.

Eingestandener Massen liegt für die Gesittung der Massstab dessen, was zu thun und zu lassen ist, in dem Begriffe des Dürfens; es kommen Sitte und Zucht über den Begriff des Erlaubten und Verbotenen nicht hinaus; höchstens dass das Sollen in nichts weniger als gebieterischer Weise eine oder die andere Forderung stellt. Erst Pflichtgemässheit bringt es darin zur entschiedenen Geltung, erhebt sich aber doch wieder nur dadurch zur Weise tugendhafter Bethätigung, dass sie das auferlegte Sollen durch den innigsten Wunsch des Willens und durch das freiwillige Sichselbstbestimmen dieses in jenem gänzlich in den Hintergrund drängt. Weiter erstreckte sich die Ausführung der Willensbestimmung nicht; vom Müssen und von einem diesem entsprechend mit vollem Bewusstsein frei sich entscheidenden Wollen ist in der ganzen Sittlichkeitsentwickelung keine Rede. Grund genug, einer anderweitigen Willensbethätigung entgegenzusehen. Sofern sich nun das Gewissen, trotz unläugbarer Verhältnisse zum Gemüthe, gleichwohl zur Selbstständigkeit erhebt, wird es wohl ebenso als eine vom Gemüthe unabhängige Vermittelungsweise der Wil-

lensthätigkeit sich zu bewähren, und damit ihr ein besonderes Gepräge aufzudrücken im Stande sein.

Auch kommt noch ein anderer, äusserlicher Umstand hinzu, die Willensbethätigung in ein wesentlich verändertes Verhältniss zu drängen, sofern nämlich irgend ein Wille anderen Willensäusserungen begegnet, welchen er entweder beistimmt, oder widerspricht. In letzterem Falle hat sich der eine Wille dem andern, oder der erstere hat sich diesen zu unterwerfen, um aus diesem Widerstreit herauszukommen. Fordert z. B. Gesittung, dass man der Sitte sich füge und Zucht über sich ergehen lasse, so kann der Wille wohl über Schicklichkeit und Herkommen, ja selbst über Erziehung und Bildung sich hinwegsetzen; aber er darf doch nicht die durch das Sittengebot als erlaubt bezeichnete Grenze überschreiten, widrigenfalls der Uebelwollende eines gegen ihn gerichteten zwangsweisen Verfahrens gewärtig sein müsste. Ebenso hat der Wille, in einen Widerstreit seiner Pflichten verwickelt, die Lösung dieses Widerspruches auf sich zu nehmen und schliesslich dem gewissenhaft ermittelten Pflichtgebote sich zu unterwerfen; ebenso, in einen Zwiespalt mit einem anderen, vielleicht nicht minder pflichtgemäss sich bewussten Willen hineingerathen, das sittliche Gebot als Schiedsrichter anzuerkennen. In seiner Weise sucht so der Tugendhafte bereits allen Streit zu schlichten, bald auf gütlichem Wege, bald durch zwangsweises Verfahren, sofern sich dessen Beilegung von seinem Standpunkte und mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln überhaupt erwarten lässt. Allein das ist es eben: weder dieser Standpunkt, noch diese Mittel und Wege reichen aus, den Streit entgegengesetzter Willensbestimmungen jedesmal auszutragen. Und was dann? — Gesetzt den Fall, der Ungesittete verletzt gröblich Sitte und Zucht, habe auch Kraft genug, ihren Nöthigungsmitteln zu widerstehen, muss die Sittlichkeit nicht sofort unumwunden bekennen, dass es ihr an Macht gebreche, den Zuwiderhandelnden im Zaume zu halten? Oder Pflicht und Pflicht treten sich entgegen. Der Eine behauptet, nicht bloss seiner Verpflichtung, sondern einem anerkannten Pflichtgebote nachzukommen, indem er dieses will und thut; der Zweite versichert dasselbe, er will und thut jedoch etwas ganz Anderes. Wer soll da den Streit schlichten? — Denn abgesehen davon, dass wie Pflicht der Pflicht, so auch Gebot dem Gebote entgegen-

gestellt wird, es überdiess kein oberstes, in jedem Falle und jederzeit endgiltig entscheidendes Sittengebot gibt, drückt ja jedes Gebot doch nur ein der Willensfreiheit nicht unbedeutenden Spielraum übrig lassendes, überhaupt in seiner Nöthigung über das jeweilige Bewusstsein der Verpflichtung nicht hinausgehendes Sollen aus, so zwar dass selbst zwei einem und demselben Gebote unterworfene Willensbestimmungen dennoch in Betreff des Umfanges und der Tragweite sowie wegen der Auslegung des fraglichen Gebotes in grosser Meinungsverschiedenheit einander gegenüber stehen können. Kein Wunder also, dass im Widerstreite unterschiedlicher Willensbethätigung die Friedensvermittelung der Sittlichkeit nicht ausreicht, ja dass sie selbst auf die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Willensbestimmung hinweist. Soviel ist jedenfalls gewiss: eine die Sittlichkeit weiterführende Vermittelung wird sich von der früheren, vorzugsweise durch das Gemüth bedingten Leitung der Willensbestimmung wesentlich unterscheiden, die endgiltige Willensbestimmung wird ein über das schwankende Sollen hinausreichendes, entschiedeneres Gepräge annehmen, obgleich jede von der Sittlichkeit verschiedene Willensentwickelung in dieser wurzeln bleibt, da gesittetes Thun und Lassen eben die ursprünglichste Willensbestimmung enthält, auf welche der bethätigte Geist immer wieder zurückkommt. Heisst es nun im Hinblick auf diese vorläufige Auseinandersetzung den von der Sittlichkeit verschiedenen Begriff einer weiteren Willensbethätigung bestimmen, so wird dieser in der Sittlichkeit gewurzelten, nunmehr aber ausschliesslich durch das Gewissen beherrschten Denk- und Handlungsweise der Begriff der Gerechtigkeit am besten entsprechen, welcher sofort, gleich dem der Sittlichkeit, im Kreise unbefangener, gleichsam natürlicher Thätigkeit sich begründen, sodann in einem Vermittelungstheile die wissenschaftlichste Innerlichkeit, den Kern seines Wesens heraussetzen, schliesslich aber seine Bethätigung zur Geltung bringen wird.

a. Unparteilichkeit.

Sittlichkeit und Gerechtigkeit gehen bereits in frühester Willensbestimmung als stammverwandt Hand in Hand, so dass wohl erforderlichen Falls, sobald die ersten Anforderungen

von Sitte und Zucht das Ungenügen des sittlichen Standpunktes in Betreff der Friedensstiftung zwischen strittigen Willensbestimmungen fühlbar machen, dieselben sofort von Seiten des Rechts gestützt und ergänzt werden können. Ganz abgesehen nun davon, dass ungesittete Rohheit Ermahnungen und Zurechtweisungen Hohn spricht, dass der Pflichtvergessene sittliche Gebote unbeachtet lässt, der Lasterhafte zum Nachtheil und zur Aergerniss seiner Umgebung von Besserung nichts wissen will — was vermag denn eigentlich Gerechtigkeit, um auch nur minder gröblichen Verletzungen der Sittlichkeit zu begegnen?

Gerathen Willensbestimmungen mit einander in Widerspruch, so ist es die unmittelbarste, natürlichste Auskunft, dass eine die andere auf ihre Seite herüber zu ziehen sucht. Jeder wehre sich, so gut er kann, suche die Unwiderlegbarkeit seiner Gründe durch Beweise zu erhärten, seine Willensbestimmung durch Beispiele und Gleichnisse wahrscheinlich zu machen, beherzige und beachte aber auch die gegnerische Widerlegung, um sich nöthigen Falls zu ermannen, das Bedenkliche, vielleicht geradezu Irrige seiner Behauptung einzugestehen; Jeder versetze sich wo möglich in die Lage und in die damit zusammenhängende Gefühls- und Denkweise des Gegners und frage sich ehrlich, ob er nicht unter gleichen Umständen aus gleichen Gründen ebenso zu denken und zu handeln sich berechtigt erachten möchte. Sollten gleichwohl, trotz aller Bereitwilligkeit sich zu vergleichen, wechselseitige Aufklärung und Belehrung zu gar keiner, oder zu einer nur ungenügenden Verständigung führen, dann bliebe den streitenden Theilen ja immerhin noch der weitere Ausweg übrig, einen Dritten, bei dieser Streitfrage womöglich gänzlich Unbetheiligten, zum Schiedsrichter aufzurufen, um so vielleicht eine für beide Theile gleichmässig befriedigende Auseinandersetzung herbeizuführen. Freilich würde sich auch dieses Bemühen, den Streitenden gerecht zu werden, nur darauf beschränken, die Gegner dadurch mit einander zu versöhnen, dass eines Jeden Thun und Lassen im Hinblick auf die vorgebrachten Gründe, angewendeten Mittel, vor Allem nach Ziel und Zweck beurtheilt und anerkannt, damit aber jedem Theile nachzugeben zugemuthet wird, soweit es unzweifelhafte Vernunfteinsicht und strenge Gewissenshaftigkeit fordern.

Dieser Gerechtigkeit als der unbefangenen Auseinandersetzung strittiger Willensbestimmungen, mit der Absicht nach allen Seiten hin zu genügen, spricht eben die Unparteilichkeit das Wort.

Wie in der Gesittung die ursprüngliche, natürliche Erscheinungsweise der Sittlichkeit, so tritt in der Unparteilichkeit der erste Versuch und die Natürlichkeit rechtlicher Bethätigung hervor. Doch macht sich sofort ein wesentlicher Unterschied in dieser Unbefangenheit bemerkbar. Denn während sich der Sittliche gleichsam bewusstlos dem Schicklichkeitsgefühle und aufgenöthigtem Herkommen überlässt, erwächst dem Rechtsgesinnten das Bewusstsein seines Thuns und Lassens in der Beurtheilung seiner selbst und Anderer sofort zur Pflicht. Dass er unparteiisch sei, darin liegt für ihn die unerlässliche Bedingung jeder seiner weiteren Bethätigung; damit er es aber sein könne, gerade desshalb muss er für seine Willensmeinung ohne Hehl und Vorbehalt nach bestem Wissen und Gewissen einstehen. Jeder der streitenden spreche immerhin für sich, als ob ihn der Andere nichts anginge; Jeder treibe immerhin seine Unparteilichkeit bis zu der Rücksichtslosigkeit: unbekümmert um Andere auf der Durchführung eigener Willensbestimmung zu bestehen — vergisst er nur trotz aller Rücksichtslosigkeit nicht abzuwägen, wie weit er in der Unparteilichkeit für sich gehen dürfe, auf welche nach allen Seiten hin giltige Grundbestimmungen dieselbe zurückführen müsse. Die Forderung Umständen und Verhältnissen gerecht zu werden; bei aller Anerkennung gleichberechtigter Willensbestimmung, doch unvermeidliche Verschiedenheit in Anschlag zu bringen; Jedem nicht das Gleiche, sondern Jedem das Seine zukommen zu lassen — diese Zurechtweisnng der Rücksichtslosigkeit bringt bereits die Billigkeit, damit aber sofort für den rechtlich gesinnten Willen sowie für die mögliche Entscheidung strittiger Willensbestimmungen Vorstellungen und Begriffe von grosser Bedeutung zum Bewusstsein. Werden doch Grundsätze von unfehlbarem Halt gewonnen, um die Berechtigung der Willensbethätigung abzuwägen; wurzeln doch diese Grundsätze in menschlicher Natur und Vernunft; ist doch damit ihre Unabweisbarkeit ausser Zweifel gestellt. Hätte sie die Billigkeit jederzeit mit gleicher Schärfe zu ermessen verstanden, viel-

leicht wäre eine endgiltige Entscheidung in Betreff der Rechtlichkeit der Willensbestimmung schon vom Gesichtspunkte der Unparteilichkeit aus zu erreichen gewesen. Dass aber der Wille durch Rücksichtslosigkeit zwar entschieden, jedoch zu allgemein, durch Billigkeit dagegen zwar im besonderen Falle, jedoch nicht durchgreifend bestimmt wird; darin liegt eben das Ungenügende des unparteiischen Standpunktes, welcher es wohl zu einem Vergleiche strittiger Willensbestimmungen, aber zu keiner Rechtsbestimmung, zu keiner gesetzlichen Entscheidung bringt.

b. Gesetzlichkeit.

Abgesehen nun von der Möglichkeit, einen oder den andern der streitenden Haltpunkte allgemeiner Geltung theilweise bestreiten, wo nicht ganz verwerfen zu hören, heisst es zudem bedenken, dass derlei allgemeine Bestimmungen und Grundsätze als unfehlbare Lösungsmittel mit unzweifelhafter Sicherheit nur da geltend gemacht werden können, wo es sich um Allgemeinheiten handelt. Greifen unbestrittene Bestimmungen und Grundsätze nicht unmittelbar Platz, werden Folgerungen gezogen, stellt sich die Möglichkeit einer Manichfaltigkeit von Folgerichtigkeiten heraus — dann sieht es mit ihrer unbedingten Anerkennung und mit der Unwiderstehlichkeit der Nöthigung zur Friedensstiftung schon ziemlich misslich aus. Und doch handelt es sich nicht bloss um die Giltigkeit allgemeiner Standpunkte, vielmehr um das Zurechtbestehen des einen oder des andern Falles.

Zwei Wege scheinen offen zu stehen, für die Beurtheilung jeder Willensbethätigung einen festen, letzten Halt zu gewinnen: einer gleichsam nach rückwärts, indem die bereits herausgesetzten bestimmenden und leitenden Begriffe auf einen noch mehr allgemeingiltigen, sie vermittelnden und vereinigenden Begriff zurückgeführt werden, um so endlich für alle Willensbestimmung einen und denselben Ausgangspunkt zu gewinnen; ein anderer nach vorwärts, indem gestützt auf die Grundbegriffe aus den einzelnen Vorfällen heraus ein massgebender Ausspruch für die rechtliche Geltung von Willensbestimmungen geschöpft wird.

Der erste Ausweg ist unmöglich, und wäre, wenn möglich, hier doch fruchtlos.

Musste aber die Gerechtigkeit gestehen, nicht jeden Widerstreit von ihrem unparteiischen Standpunkte aus schlichten, nicht in jedem Punkte die Berechtigung einer oder der andern Willensbestimmung entscheiden zu können; so gelang es ihr doch, manchen Widerspruch zu lösen, manche Willensmeinung zurechtzuweisen. Sind aber gewisse widersprechende Willensbestimmungen einmal unparteiisch auseinandergesetzt, ist denselben ihr Thun nnd Handeln vorgeschrieben; dann wird wohl auch für die Zukunft dieser schiedsrichterliche Ausspruch als Massstab der Beurtheilung zu gelten haben, falls dieselben, oder selbst anderweitige Bestimmungen unter gleichen Umständen und Verhältnissen in gleichen Widerstreit gerathen sollten. Meinungen und Grundsätze, auf allgemein anerkannte Urtheile und Schlüsse zurückgeführt, bringen sich als bindende Regeln und verpflichtende Gebote zur Geltung. Freilich die Unbedingtheit der Willensnöthigung, um welche es eben zu thun ist, wird auch hier vermisst, obgleich der Hinweis, wiefern dieser Forderung zu entsprechen wäre, immer deutlicher hervortritt. Denn stellt sich das Gewissensgebot allgemein anerkannt als ein äusserlich festgesetztes Pflichtgebot hin, unterwirft sich die Besonderheit der Willensfreiheit einer allgemein ausgesprochenen, gleichsam von Aussen her auferlegten Willensbestimmung; dann braucht sich die Willensnöthigung eben nur als Zwang zu bestimmen und festzuhalten, sie braucht nur ihre Freiheit festgesetzter Nothwendigkeit zu unterwerfen, damit sich die Gerechtigkeit von dem sittlichen Gebiete entschieden abgränze, damit sich die Unparteilichkeit zur G e s e t z l i c h k e i t erhebe, da die allgemeingiltige Willensbestimmung als Zwangsmittel eben das Gesetz ist.

Dass der Wille die innerliche Nöthigung als Zwang heraussetzt, dafür liegt die Berechtigung, abgesehen davon, dass sich Nöthigung selbst als eine unüberwindliche Nothwendigkeit fühlbar macht, in der Uebereinstimmung und dem Uebereinkommen einzelner Willensbestimmungen als allgemein giltiger Wille; dass er aber dem gesetzlichen Zwang unbedingt Folge leistet, dafür bürgt die dem Gesetze zur Seite stehende Macht, Zuwiderhandelnde

anzuhalten und zu bestrafen. Natürlich dass je entschiedener das dem Willen aufgenöthigte Müssen im Gesetze durchschlägt, je rücksichtsloser das Gesetz darauf dringt, alles Thun und Lassen ihm angemessen einzurichten, je mehr der Wille dieser Angemessenheit durch die blosse Form zu genügen sucht; desto schärfer der Abstand hervortritt, welcher das durch Gesetze bestimmte Gebiet von dem auf das Sollen gestellten Sittengebote scheidet. Die Gesetzlichkeit ist das schärfste Gepräge aller Gerechtigkeit; das Gesetz nunmehr der alleinige Massstab alles Thuns und Lassens.

Der Wille muss aber die Gesetze kennen lernen, welchen gemäss er sich zu verhalten hat; Gesetzerkenntniss ist die erste Bedingung aller Gesetzlichkeit.

Gesetze erkennen heisst aber vor Allem Gesetze befolgen: einerseits Gesetzen willenlos unterworfen sein; andererseits einer zum Bewusstsein gebrachten Gesetzlichkeit freiwillig beistimmen. Oder unterliegt der Wille nicht bereits unmittelbarer Einwirkung von Naturgesetzen, bevor er auch nur daran denken kann, sich selbst gesetzlich zu bestimmen? Das Gesetz der Schwerkraft, welches alle Gesetzlichkeitskeime des Naturlebens in sich birgt, das Gesetz der Anziehungs- und Abstossungskraft, worin der bewegliche Zwiespalt des Grundgesetzes zunächst hervortritt, endlich das der thierischen Natur eigenthümliche Gesetz freier Lebenskraft — diese Grundzüge aller Naturgesetzlichkeit, enthalten sie nicht die ursprünglichste Bedingung und Einschränkung aller Willensfreiheit und Selbstbestimmung? — Freilich, vermag der Wille immerhin nichts anderes zu thun, als ihm auferlegte Naturgesetze anzuerkennen und die naturgemässe Bestimmtheit ursprünglicher Bethätigung gelten zu lassen — er weiss sich doch auch in seiner rein geistigen Thätigkeit unabhängig und selbstständig genug, um sich selbst Gesetzgeber zu sein, somit den Naturgesetzen gegenüber seine Wesenheit in einer Entwickelung von Vernunftgesetzen auszusprechen. Vernunftgesetze sind aber Denkgesetze, es sind Gesetze, welche der auf sich bedachte Geist im Hinblick auf die Naturgesetzlichkeit sich selber gibt, und wie an seinem Wesen, so auch durch sein Thun und Lassen nach Aussen hin bewährt.

Und dieser Beweis von Gesetzerkenntniss wird ohne Frage seinen Werth behalten, so lang es sich um Geltung selbstver-

ständlicher, unzweifelhafter Gesetze handelt. Nur bleibt es weder bei so einfachen, ursprünglichen Gesetzbestimmungen, vielmehr treibt die Manichfaltigkeit des Lebens aus jedem Grundgesetze wieder besondere, ins Einzelnste eingehende Bestimmungen hervor; noch hat je irgend eine Gesetzanerkennung so ganz ohne alle Kritik stattgefunden. Neben der Gesetzbefolgung drängte sich allmählich Gesetzprüfung als wesentlicher Antheil aller Gesetzerkenntniss in den Vordergrund. Vor Allem das Bedenken, dass jedes Gesetz, obgleich nur als allgemeine, gleichmässig geltende Bestimmung Gesetz, zunächst doch aus Veranlassung einzelner Vorfälle hervorgeht, deren Besonderheit trotz allem Zusammenhalt mitunter die Berücksichtigung unterschiedlicher Gesetzanwendung erheischt, soll nicht das Besondere seiner Besonderheit wegen ausserhalb das Gesetz fallen. Das Gesetz erweist sich einer manichfaltigen Auslegung bedürftig. Gesetze auslegen heisst aber Gesetze geben, seien nun Fälle unter keines der früheren Gesetze zu unterbringen, oder besondere Gesetzestheile in Folge nothwendig gewordener Auslegung und Erweiterung zur selbstständigen Bestimmung berufen.

Aber auch Gesetzesprüfung lässt den Begriff der Gesetzlichkeit möglicherweise noch einerseits ohne hinreichende Begründung, andererseits ohne entsprechende Auseinandersetzung seiner Bestimmtheit. Denn führt sich wohl Gesetzlichkeit als zwangsweise Verpflichtung auf innere Nöthigung, damit auf Gewissenhaftigkeit des Willens, auf Uebereinstimmung besonderer Willensmeinungen, damit auf ihre Allgemeingiltigkeit zurück; so bleibt doch noch immer neben der äusserlichen Veranlassung, Streit zu vermeiden, der innerliche Beweggrund unaufgedeckt, welcher den Willen drängt, die innere Nöthigung seiner Bestimmung als Zwang herauszusetzen, und so berechtigt als gesetzlich sich geltend zu machen. Nicht minder bleibt die Gesetzbestimmung, auf Grundlage dieser Berechtigung, so gut wie unausgeführt. Gleichwohl heisst es, diese und jene erledigen, damit die Gesetzlichkeit zu Recht bestehe.

Und da ist sich denn ins Gedächtniss zu rufen, dass die Entwickelung von Sitte und Gesetz Hand in Hand geht: Gesittung die ursprüngliche Quelle für alle Gesetzlichkeit hergibt, Pflichtgemässheit bereits ein gewisses Mass von Gesetzlichkeit hervorhebt, namentlich aber Regel und Gebote das

Nöthigende, ja zum Theile schon Zwingende als wesentliche Bestimmung aller Willensbethätigung herauskehren. Selbst die ausgesprochenste Gesetzlichkeit geht in ihrer Begründung über diesen gewonnenen Grund und Boden eben so wenig hinaus, als die ihr gleichsam den Weg bahnende Unparteilichkeit; wenigstens vermag sie keinen tieferen Grund anzugeben, welchem die Nothwendigkeit der Willensbestimmung entspränge, als den in der Sittlichkeit zur Geltung gebrachten, welcher bereits alle Seelenkräfte, Triebe und Begierden in Bewegung setzt.

Aber auch ihre im Vergleiche mit der Sittlichkeit ausschliesslich auf Gewissenhaftigkeit gestellte Vermittelung ist die Gerechtigkeit nicht im Stande weiterzuführen, um der Berechtigung ihrer Zwangsausübung desto schärfer auf den Grund zu sehen. Kommt sie auf diese ihre Vermittelung zurück, so wird sie eben nur mit verdoppeltem Eifer der nach bestem Wissen und Gewissen zu erzielenden Gesetzbestimmung das Wort reden. Freilich, nach bestem Wissen und Gewissen ging schon die Unparteilichkeit zu Werke. Aber der Unterschied liegt nunmehr darin, dass die Gerechtigkeit, um einen in jedem Falle geltenden Rückhalt zu gewinnen, und um den allgemeingiltigen Willen endgiltig als Zwangsmittel zu rechtfertigen, neben der ursprünglichen Begründung und bereits durchgeführten Vermittelung der Willensbestimmung, zugleich auf das zu erreichende Ziel und auf den zu erfüllenden Zweck den Werth legt. Dieser auf das Gesetz gerichtete und nach bestem Wissen und Gewissen bestimmte Wille für sich zum Begriffe gebracht, entspricht aber der Inhaltsbestimmung des Rechtsbegriffes; diese aus unmittelbarer Gesetzlichkeit bewusstvoll hervorgegangene Gesetzbegründung macht den Begriff des Rechtsbewusstseins aus.

Gesetz und Recht gehören also zusammen, wie Leib und Seele zusammen gehören: das Gesetz ist todter Buchstabe ohne Recht, dieses wirkungslose Geistigkeit ohne jenes; Recht ist das Wesen, die Majestät des Gesetzes, dieses nur als seine Erscheinung Gesetz. Im Grunde ist es somit das Recht, welches als Zwangsmittel Gesetz, es ist das Gesetz, welches nach bestem Wissen und Gewissen als allgemeingiltiger Wille bestimmt, Recht ist; es sind Recht und Gesetz wie demselben Boden entsprungene und mit einander aufgewachsene Willens-

bestimmungen, ebenso auf das innigste zusammenhängende und wesentlich von einander abhängige Begriffsbestimmungen, so zwar, dass der Rechtsbegriff ohne Hinweis auf den Begriff des Gesetzes, dieser ohne mindestens stillschweigende Zugrundelegung des ersteren nicht denkbar wäre. Macht es doch den unbefangenen Standpunkt der Gesetzlichkeit aus, obgleich sie kaum eine Ahnung vom Rechtsbegriffe hat, dennoch als seinen Dolmetsch sich zu betrachten; ist es doch der Höhepunkt aller Gesetzlichkeit, das Gesetz auf Recht begründet zu wissen und als Rechtsbewusstsein bethätigt zu sein.

Ebenso nahe stehen sich Recht und Gesetz in der Art und Weise ihrer Inhaltsvermittelung. Denn obgleich dieses auf eine Willensbestimmung, worin der Wille der Einzelnen in seiner Allgemeinheit gesetzt ist, jenes dagegen auf das den Willen vermittelnde Wissen und Gewissen vorzugsweise das Gewicht legt; so setzt doch der Gesetzesbegriff selbstverständlich voraus, dass seine Inhaltsbestimmung nicht etwa geradezu wissen- und gewissenlos sei, es nimmt andererseits das Recht, auf das Gesetz gerichtet, damit schon die Forderung der Allgemeingiltigkeit des Willens auf sich.

Endlich erscheinen Recht und Gesetz in ihrem Ziele und Zwecke wechselseitig Eins durch das Andere bedingt, es erscheint jedes für sich auf dasselbe Ziel und auf naheverwandte Zwecke gerichtet. Als Ziel des Gesetzes: den Willen endgiltig zu bestimmen und dessen Bestimmung nöthigenfalls zu erzwingen; als sein Zweck: das Recht auszusprechen und es geltend zu machen. Das Recht erreicht Ziel und Zweck, indem es selbst zum Gesetze wird und damit des Gesetzes Kraft und Macht rechtfertigt.

Indessen trotz aller Annäherung bleibt doch der Unterschied von Recht und Gesetz in jeder Beziehung aufrechterhalten: das Recht ist nicht unmittelbar Gesetz, noch etwa jedes Gesetz als solches schon Recht; es gibt rechtlose Gesetze und nichtgesetzliches Recht. Das berechtigte Auseinandergehen dieser Begriffe wird aber durch eine begriffsgemässe Entwickelung und ihr entsprechende Bestimmung des Rechtsbegriffes selbst zur Entscheidung gebracht. Schon das Gesetz, als Natur und Vernunftgesetz unterschieden, gibt den

Fingerzeig, auf welche Hauptunterschiede alle Erscheinungen des ihm nahestehenden Rechtsbegriffes zurückzuführen sein werden. Freilich vom Recht, in dem Sinne wie vom Gesetz, kann in der Natur niemals die Rede sein. Denn obgleich ihr die Richtung auf Gesetzlichkeit ausnahmslos zukommt, so fehlt doch selbst in der vorgerücktesten aussermenschlichen Naturstufe jede Spur freier Willensbestimmung. Ebenso bleibt die menschliche Natur, auf das Thierische eingeschränkt, in dieser ihrer Wirkungs- und Thätigkeitsweise unbedingt rechtlos. Nur der selbstbewusste Geist vermag einerseits aus seiner Natürlichkeit, andererseits aus seiner Unabhängigkeit und Selbstständigkeit Rechte für sich abzuleiten, nur der freie Geist Gesetze und Rechte zu geben, weil nur er vom Recht und Gesetz wissen kann. Insofern erweist sich aber die natürliche Seite des Geistes ebenso berechtigt wie die vernünftige; der Geist ist in seinem Rechte, gleichviel ob er selbstbewusst seine Natürlichkeit auslebt, oder vernunftgemäss sich zur Geltung bringt, obschon das Rechtsbewusstsein ein verschiedenes sein wird, je nachdem es sich als Natur- oder Vernunftrechtlichkeit bestimmt weiss.

Dass nun das Naturrecht zunächst Natürlichkeit des Rechts ist, ein Recht ist, welches die geradezu auf der Menschennatur beruhende und auf die Darlegung ihrer Gesetzlichkeit abzielende Rechtsweise vertritt, solche unmittelbare Begriffsbestimmung macht nur die eine Seite dieses Rechtes aus. Die aus der Lebenskraft, insbesondere aus Trieben und Begierden geschöpfte und gefolgerte Berechtigung erscheint als natürlichstes Rechtsbewusstsein. Indem sich aber durch Gemüths- und Gewissensbethätigung sowie zufolge freier Willensbestimmung die vorwiegende Sinnlichkeit dieser Natürlichkeit mildert und geistiger Entwickelung Raum gibt, tritt Sittlichkeit und damit zugleich Läuterung jener ursprünglichen Naturrechtlichkeit in den Vordergrund: das Recht wird als ganz unbefangen und selbstverständlich in der Gesittung und im Pflicht- und Tugendbegriffe wurzelnd, es wird Sittlichkeit und damit Unparteilichkeit als natürliche Bethätigungsweisen des Rechts zum Bewusstsein gebracht, es wird die naturrechtliche Seite wie einerseits als Natürlichkeit, so andererseits als Sittlichkeit des Rechts bestimmt. Im Hinblick auf einen oder den andern Theil dieser ihrer Wesenheit werden daher

auch die unterschiedlichen Erscheinungsweisen des Naturrechts hervortreten.

Die erste Entwickelungsstufe des Naturrechts ist die der Menschenrechte, der Rechte, welche dem Menschen als solchem abgesehen von anderweitiger Entwickelung und Beziehung zukommen, einerseits als angeborene, andererseits als Familienrechte. Denn dass mit dem Menschen an und für sich das Recht, und dass der Mensch an und für sich im Recht geboren wird, dadurch unterscheidet er sich sofort vom Thiere, welches wie jedes andere Ding geradezu rechtlos ist. Das Recht des Daseins in seiner Unabhängigkeit und Selbstbestimmtheit, dieses Recht ursprünglicher Freiheit und das damit zusammenhängende Recht der Gleichheit, mit einem Worte das aus der Persönlichkeit fliessende Recht, ist aber einzig und allein das allen Menschen vermöge ihrer Natürlichkeit gleich zugetheilte Recht. Denn obgleich das Recht des in den Familienkreis eingetretenen Gliedes zunächst gleichfalls auf dem Begriffe der menschlichen Natur fusst, so fallen doch mit seiner allmählichen Entwickelung im Schosse der Familie immer mehr die durch unterschiedliche Verhältnisse erwachsenen Rechtsbestimmungen in die Wagschale: einerseits das Kindesrecht — während der Zeitdauer eigener Unselbstständigkeit und Hilfslosigkeit von den Eltern oder von weiteren Angehörigen gepflegt und herangezogen, überhaupt erhalten zu werden — andererseits das Mannesrecht — selbstständig geworden, aus der untergeordneten Stellung im Familienleben zu scheiden und für sich einen Hausstand zu bilden — als diese beiden, jeden weiteren Inhalt des Familienrechtes in sich einschliessenden Erscheinungsweisen des Familienlebens, durch welche dem Begriffe allgemeiner Menschenrechte seine Grenze gesetzt wird.

Als zweite vorgeschrittenere Hauptentwickelungsstufe des Naturrechtes scheidet sich die des Volksrechtes ab, sofern das ganze Menschengeschlecht, durch Einheit der Abstammung, Sprache, Sitte und Bildung in verschiedene Gruppen auseinandergegangen, in jeder solchen Besonderung eigenthümlich sich auslebt. Rechtlich ist aber ein so natürlich gebildetes, geschichtlich entwickeltes Volk erst als Staat, erst in seinem gesetzlichen Bestehen als ein zusammengehöriges Ganzes, so gleichsam eine juristische Person, und damit der vollgiltige

Träger der Staatsidee. Einzig und allein im Staatsrechte wurzeln daher das Herrscherrecht und das Recht der Unterthanen, als gesonderte, auf einander bezogene Rechte. Herrscher wie Unterthanen empfangen ihr Recht von Staatswegen: der Fürst sein Recht, den Staat zu leiten und die Unterthanen zu richten; diese das Recht, als Staatsbürger sich geltend zu machen und nöthigen Falls die Herrschermacht in die Hand zu nehmen. Ja selbst das Weltrecht ergibt sich als eine weitere Begriffsbestimmung des Volksrechtes, als das Recht, welches Staaten und Völkern in ihrer wechselseitigen Beziehung zusteht: einerseits als das Recht einer nicht bloss zufällig und äusserlich, sondern von Natur aus und im Volke begründeten staatlichen Selbstständigkeit, also als die Berechtigung unterschiedlicher Staatsverfassung; andererseits als das theils aus der Nationalität, theils aus der Gesetzlichkeit des Völkerverkehres gefolgerte Recht.

Wird nun im Zusammenhange mit dieser Entwickelungsstufe des Naturrechtes zu der begriffsgemässen Auseinandersetzung des Vernunftsrechtes geschritten, so heisst es vor Allem bedenken, dass Vernunft zwar in unbefangener Weise, ja selbstbewusst im Naturrechte bethätigt erscheint, die Bestimmung des Vernunftrechtes aber wesentlich darin besteht, das Recht nunmehr an und für sich, abgesehen von jeder Gebundenheit durch irgend eine besondere Persönlichkeit und ihr eigenthümliche Lebensverhältnisse zu begreifen. Nicht so sehr um das gleichsam in unterschiedlichem Grund und Boden gewurzelte Recht, nicht mehr um den Rechtsgrund in diesem Sinne ist es zu thun; sondern um die rein geistige Quelle, aus welcher die Zutheilung des Rechtes zunächst mehr oder minder unbefangen in geschichtlicher, sodann möglichst bewusstvoll innerhalb ideeller Entwickelung hervorgeht. *)

---

*) Bekämpft die sogenannte historische Juristenschule das von ihr als abstract bezeichnete Naturrecht und den damit in Zusammenhang gebrachten Begriff ungemessener Freiheit, so ist sie darin unbestritten im Recht; stellen aber einzelne Vertreter die wissenschaftliche Berechtigung und thatsächliche Lebensfähigkeit des „Natur- oder Vernunftsrechtes" überhaupt in Frage, ja verleugnen sie dasselbe geradezu, dann verrathen sie damit eben nur die Gewissenlosigkeit ihres Parteistandpunktes, welchem sie die Wissenschaft unbedenklich zum Opfer bringen. Auf einem solchen geschichtlichen Rechte, welches im Widerspruch

Das geschichtliche Recht ist aber das Hervortreten des Vernunftrechtes, sofern das durch den unmittelbaren Trieb der Vernunft bestimmte Recht auf Thatsachen und Geschehnisse des Lebens sich stützt: zunächst als Gewohnheitsrecht, durch allmählig aus der Sitte und Zucht heraus in wiederholter Anwendung sich abklärende Willensbestimmungen herbeigeführt, deren Berechtigung sowohl in einem dauernden Geschehenlassen, als in herkömmlicher Bethätigungsweise seinen Grund hat; sodann als Gesetzesrecht, sofern die öffentliche Gewalt das gewohnheitsgemäss Anerkannnte als ein nothwendig Anzuerkennendes und Zwingendes ausspricht. An und für sich zum Begriff bringt dagegen die Vernunft das Rechtsbewusstsein erst im idealen Recht: zunächst als Juristenrecht, das den gegebenen Stoff des Gewohnheits- und Gesetzesrechtes sowohl durch den Gerichtsgebrauch, als auch in rechtswissenschaftlicher Weise auf seine Gründe, auf die bezüglichen Begriffsbestimmungen zurückführt; aber auch als wissenschaftliches Recht, welches die Rechtsgelehrsamkeit sofort auf den Begriff des Rechtes stellt, und von da aus in begriffsgemässer Auseinandersetzung die Entwickelung weiterer Rechtsbegriffe hervortreten lässt.

c. Freiheit.

Das Recht gilt als die innerlichste Nöthigung aller Willensbestimmung, das Gesetz als der herausgesetzte Massstab dieser Nöthigung. Sonstige Zweifel und Bedenken müssen vor der Allgemeingiltigkeit rechtlich-gesetzlicher Bestimmungen in den Hintergrund treten. Welche sittliche Beweggründe der Wille zu seiner Rechtfertigung auch anführe — genügt er der gesetzlichen Anforderung nicht, macht er sich

---

mit dem Begriffe genug oft in blossen Erfahrungen seine Stützpunkte sucht, ja schliesslich vor zufälligen Lebensverhältnissen stehen bleibt- fusst auch F. J. Stahl (Rechts- und Staatslehre, und Geschichte der Rechtsphilosophie). Er thut so, als ob kein anderer als der „leere" Begriff der Freiheit und Gleichheit, kein anderer als der „abstracte" Begriff des Natur- und Vernunftsrechtes möglich wäre, als ob Freiheit und Willkür, Naturrecht und Revolution auf Eins und Dasselbe hinausliefen, überhaupt der wahre Begriff des Natur- und Vernunftsrechtes darin bestände, dass es gar kein Natur- und Vernunftsrecht gibt.

einer Rechtsverletzung schuldig — nimmermehr rechne er auf die Zustimmung der Macht, welche über sein Thun und Lassen endgiltig entscheidet und auf der rücksichtslosen Durchführung ihrer Bestimmungen selbst auf die Gefahr hin besteht, mit irgend einer Auslegung des Sittengebotes in Widerspruch zu gerathen. Ist es aber nicht bloss das Gesetz, ist es das Recht, welches den nach bestem Wissen und Gewissen bestimmten Beweggrund aller Willensthätigkeit ausmacht, so wird die Gerechtigkeit schon dadurch vor dem Vorwurfe bewahrt, als ob ihr die Bethätigung blosser Gesetzlichkeit unbedingt genügte. Braucht auch der streng gesetzliche Wille nicht wegen der seinem Thun und Lassen zu Grunde liegenden Gesinnung sie zu verantworten, bleibt es ihm unerwehrt, sich ausschliesslich auf den Standpunkt einer äusserlichen Angemessenheit seiner Handlungsweise zu beschränken; so ist es doch immer wieder das Rechtsbewusstsein, welches diesem gesetzlichen Genügen keine Ruhe lässt.

Indem aber der Wille, anstatt das Gesetz als ein blosses Zwangsmittel hinzunehmen und der Gesetzwidrigkeit aus Furcht vor ihren Folgen aus dem Wege zu gehen, anstatt dem Buchstaben des Gesetzes buchstäblich zu genügen, aus eigenem Antrieb mit aller Gewissenhaftigkeit über die gesetzlich abgenöthigte Verpflichtung hinaus durch das Rechtsbewusstsein sich bestimmen lässt, ertheilt er damit bereits seiner Gesetzlichkeit eine höhere Weihe. Denn für das Gesetz nicht sowohl aus Noth und Zwang, sondern aus einer auf das Recht im Gesetze begründeten Selbstbestimmung sich entscheiden, heisst Freiheit in der Gerechtigkeit, und damit die Gerechtigkeit selbst als Freiheit bethätigen.

In der That, Recht und Gesetz sind wo nicht die einzigen Ausgangs-, so doch die einzig endgiltig massgebenden Anhaltspunkte aller wahren Freiheit. Frei sein heisst so viel, als gesetzlich sein, vorausgesetzt, dass das Gesetz im Rechte ist, das Recht aber auf dem Höhepunkte seines Bewusstseins den Ausgleich und das Ineinanderaufgehen von Müssen und Wollen auf sich nimmt. Dass übrigens sittliche Freiheit für die rechtliche den Boden vorbereite, diese Begründung wird schon durch den innigen Zusammenhang aller Sittlichkeit und Gerechtigkeit befürwortet, wie denn diese sittlich bestimmt als Rechtschaffenheit aus Herzensdrang und Gesinnungstüch-

tigkeit, Freiheit aber so als die Tugend der Gerechtigkeit sich einführt.

Der ersten Forderung nun aller auf Gerechtigkeit begründeten Freiheit entspricht die Rechtsgleichheit. Gleiches Recht für Alle in Allem, worin sie gleich, wozu sie Einer wie der Andere berechtigt sind. Also gleiche Menschenrechte einerseits, gleiche Gesetzrechte andererseits, während persönliche Rechte und Vernunftrecht dem Unterschiede der Rechtsbestimmtheit freien Spielraum gestatten.

In dieser Freiheit liegt aber schon die Berechtigung für die Freiheit selbst, sich als Idealität des Rechtes zu verkündigen, d. h. die Fähigkeit unendlicher Entwickelung und Vervollkommnung in Anspruch zu nehmen, trotz aller gesetzlichen Gebundenheit immer wieder sich für sich zu wissen, verbrauchte Formen abzuwerfen und in vorgeschrittenen Gesetzbestimmungen von Neuem aufzuleben.

Ueber diese ideale Freiheit hinaus findet sich aber keine weitere Aufgabe für die Gerechtigkeit. Unparteilichkeit, Gesetzlichkeit und Freiheit machen eben die Begriffsbestimmungen aus, welche die Begründung, Vermittelung und den Abschluss des Rechtsbegriffes auf sich nehmen.

3. Religiosität.

Den Vorwurf, dass Sitte und Zucht keineswegs genügen, dem Thun und Lassen Anstoss und Richtung zu geben, ja dass selbst Pflicht und Gebot am Ende den Schutz von Recht und Gesetz in Anspruch nehmen, musste sich die Sittlichkeit gefallen lassen. Aber auch der Vermittelungs- und Entwickelungsfortschritt innerhalb des Begriffes der Gerechtigkeit erwies sich keineswegs von der Art, dass dadurch die Sitte am Recht, das Gebot am Gesetz einen unerschütterlich letzten, festen Halt gewönne. Immerhin entspreche daher der Geist in seinem Thun und Lassen jederzeit und in jedem Falle der Sittlichkeit und dem Recht — Sittlichkeit und Recht reichen eben selbst nicht aus, den Geist in seinem Thun und Lassen jederzeit und in jedem Falle zu bestimmen.

Wie oft mögen da sehnsüchtige Wünsche nach einem unfehlbaren Rückhalte ausgeblickt haben.

Auch treibt schon das Bewusstsein dieser seiner Mangelhaftigkeit den Geist immer wieder von Neuem, eine endgiltige Wesensbestimmung herbeizuführen, und zwar um so mehr, als ein Rückblick auf den bereits eingehaltenen Entwickelungsvorgang, welcher jede Thätigkeit in ihrem Abschluss als für sich vollendet erkennen lässt, gleichwohl jederzeit eine nächste Stufe, ist diese erreicht, immer wieder eine spätere, höhere, damit aber schon, wo nicht die Verwirklichung, so doch die Denkbarkeit einer letzten, an und für sich vollendeten Entwickelungsstufe in Aussicht stellt. Und in der That, indem sich der menschliche Geist von aller Mangelhaftigkeit gereinigt und jeder Schranke überhoben denkt, erschliesst er sich in dieser seiner Idealität den endgiltigen Beweggrund und Massstab für sein Wollen und Thun, erschliesst er sich die Bestimmung eines allervollkommensten höchsten Wesens, die Vorstellung und den Begriff Gottes, welchem zu Liebe Tugendhaftigkeit bethätigen, Religiosität bethätigen heisst.*)

Sittlichkeit und Recht geben als unentbehrliche Grundlage selbst den Anstoss zur Religiosität, und diese kündigt sich ihrerseits sofort als einen tieferen Beweggrund, zugleich aber als eine letzte Ergänzung von Sittlichkeit und Recht an, indem sie den dargebotenen Inhalt im Hinblick auf das höchste Ziel und auf einen diesem entsprechenden Zweck bestimmt und auseinandersetzt. Ohne Sittlichkeit und Gerechtigkeit keine Religiosität; ohne Religiosität aber eben so wenig eine in sich vollendete Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Religiosität ist so selbst Sittlichkeit und Gerechtigkeit, freilich aber vielmehr noch ein eigenthümliches, an und für sich thätiges und bethätigtes Ausleben des Geistes. Schon dass sie in allem Anfang Tugendhaftigkeit für sich fordert, welcher Sittlichkeit

---

*) Dieser Weg, zufolge des Sichungenügens in sittlicher und rechtlicher Bethätigung, vom Standpunkte des Selbstbewusstseins aus zum höchsten Wesen zu gelangen, kann selbstverständlich weder den Vorzug der Ursprünglichkeit, noch den der Ausschliesslichkeit für sich in Anspruch nehmen. Im Gegentheil, es gehört ein hoher Grad von Bildung dazu, der menschliche Geist muss in sich gegangen und sich gegenständlich geworden, überdiess in das göttliche gesetzliche Walten des Naturgeistes tief eingedrungen sein, damit er sich selbst als göttlicher abhebe, damit aus sich heraus und nach eigenem Ebenbilde seinen Gott sich schaffe.

und Gerechtigkeit erst auf ihrem Höhenpunkte theilhaftig werden, sichert ihr im Vorhinein die Besonderheit ihres Bestehens. Andererseits, genüge es auch keineswegs ihrem Eifer, dem nachzukommen, was Sitte und Zucht heischen und was die Pflicht fordert, was die Billigkeit zugesteht und was das Gesetz unbedingt gebietet; treibe es sie immerhin im Hinblick auf ein höchstes Wesen die Gesittung zu läutern, den Pflichtenkreis zu erweitern, über das Mass der Billigkeit hinauszugehen, Gesetz und blosses Recht zu überbieten — sie bleibt nichts desto weniger bei dem Beweggrunde: aus freiem Willen um Gottes Willen in dieser Weise sich bestimmen zu lassen. Mehr als tugendhaft zu sein, vermag sie eben nicht. Auch steht ihr in ihrer Unmittelbarkeit kein tieferes, kein höheres Gefühl zu Gebote, um ihrem Verhältnisse zu Gott Ausdruck zu geben, als das in seiner unbegrenzten Ehrfurcht und bedingungslosen Unterwerfung seit Menschengedenken als Gottesfurcht einbekannte Gefühl der Liebe.

Wie daher der Pflicht- und Tugendbegriff den eigentlichen Antheil der Sittlichkeit, wie der Rechts- und Gesetzbegriff den wesentlichen Inhalt der Gerechtigkeit; so bildet der Gottesbegriff den Mittel- und Schwerpunkt aller Religiosität.

a. Gottesgläubigkeit.

Die Gottesbestimmung fällt allerdings nicht vom Himmel; aber wenig genug selbstbewusst stellt sie sich ein im menschlichen Geiste, und weit genug ist ihr Weg zum Gottesbegriffe. Wurzelt doch auch die Religiosität in der unmittelbarsten Thätigkeitsweise des Geistes, in der Sinnlichkeit des Bewusstseins; findet sich doch auch in der Religiosität der Geist an seine Hauptentwickelungsstufen von Bewusstsein, Denken und Wissen gebunden. Vorstellung, Gedanke und Begriff — das sind auch hier die Bestimmungsformen.

Freilich ist und benützt Religiosität alle diese Formen in ganz eigenthümlicher Weise. Nicht dass sie zu allererst, oder sie allein diese ihre besondere Thätigkeitsweise des Geistes aufbrächte. Indem sich im Bewusstsein Gewissheit, im Denken Unwissentlichkeit, im Wissen Unbeweisbarkeit hervorthun, macht sich bereits ihre Eigenthümlichkeit innerhalb aller Entwickelungsstufen des Geistes bemerkbar. Aber dass diese durch

die Religiosität bestimmte Art und Weise des Bewusstseins, Denkens und Wissens sofort in dieser ihrer Wesensbestimmtheit auftritt, in ihr allein sich entwickelt, und in ihr ausschliesslich verharrt; dass sie nur unter der Bedingung des Vortrittes, der Oberherrschaft und Endgiltigkeit ihrer Thätigkeit anderweitigem Vorsichgehen des Bewusstseins, Denkens und Wissens eine Betheiligung zugesteht; dass sie sich als den ursprünglichen Ausgangspunkt, als den einzig möglichen Weg und als den letzten Höhenpunkt, mit einem Worte als die erste, höchste und letzte Formbestimmtheit zu ihrem Gottesinhalte zu gelangen hinnimmt — das ist es eben, was sie von sonstigem Bewusstsein, Denken und Wissen unterscheidet. Denn als solches unbegründetes, unvermitteltes, unabgeschlossenes Bewusstsein, Denken und Wissen, welches nicht sowohl nothwendigerweise, sondern vorzeitig seiner Begründung, Vermittelung und des dadurch zu erreichenden Abschlusses sich begibt, führt sie sich eben als Glauben, indem sie so die Gottesbestimmung als ihren Inhalt bethätigt, damit als Gottesgläubigkeit ein.

Der Glaube ist eine Thätigkeitsweise des menschlichen Geistes, wie jede anderweitige Thätigkeitsweise; der menschliche Geist ist der Ermittler und Vermittler aller Gottesbestimmtheit, welche ihm nicht mehr und nicht weniger von Aussen her eingepflanzt und geoffenbart zufällt, wie jede anderweitige Inhalts- und Formbestimmtheit. Freilich in seinem Mittler- und Erlöseramte nimmt der glaubenseifrige, glaubensselige Geist kein Kreuz auf sich; seine Seligkeit findet er mehr in der Unerschütterlichkeit und Gewissheit, als in der Gottangemessenheit seines Glaubens. Genug oft, dass er Gott kaum mehr, als dem Namen nach kennt; genug oft, dass er sich mit dem Bekenntnisse des Daseins Gottes begnügt. Was Gott ist, seinem wahren Wesen und seiner Wesenserscheinung nach ist, bleibt wo nicht gänzlich dahin gestellt, so doch dem jeweiligen Bedürfnisse anheim gegeben. Gleichwohl geht der Glaube weder je völlig bewusst-, gedanken- und wissenslos zu Werke, noch besteht er etwa in einer blossen Verirrung, oder in einem zufälligen Sitzengebliebensein des Geistes. Für jede geistige Entwickelungsstufe, auch für die vorgeschrittenste, ist und bleibt er ebenso vernunftgemäss, als unerlässlich und nothwendig. Wissen und Glauben — sie gehören eben zusammen,

durch unauflösliche Bande an einander gekettet, gleich Zwillingsbrüdern, welche in ihrer unbefangenen Kindheit und Jugendzeit Hand in Hand gehen, herangereift aber freilich genug oft als feindliche Brüder einander entgegentreten. Geistesverwandt bleiben sie aber jederzeit. Auch schliesst sich der Glaube in seinen Entwickelungsstufen den Hauptentwickelungsstufen des Geistes Schritt für Schritt an.*)

Als erste, weil unmittelbarste Entwickelungsbestimmung der in ihrem Unterschiede hervortretenden Glaubensthätigkeit führt sich das Fürwahrhalten ein: dass der Glaube an das sich halte, was eine ihm unmittelbar geoffenbarte Gottesweisheit lehrt. Indem es die Offenbarung sofort als Wahrheit hinnimmt, bekennt es sich als die unbeirrteste Glaubensthätigkeit, allerdings nicht ohne den stillschweigenden Zusatz von Bedenklichkeit: sofern es die Offenbarung eben nur dafür hält. Und in der That, bestehe seine Wesenheit immerhin im unbefangenen Festhalten an dem überlieferten Inhalt — nicht einmal diese unmittelbarste Glaubensthätigkeit vermag in der eigenen Formbestimmtheit, und damit bereits, freilich wider Wissen und Willen, in dem geoffenbarten Inhalt selbst, eine thatsächliche Entwickelung unterschiedlicher Gestaltungsweisen in Abrede zu stellen. Fürwahrhalten heisst aber hier vor Allem, den Glaubensinhalt, dass es einen Gott gibt, für wirklich halten. Denn seine Wirklichkeit ergibt sich ganz unmittelbar aus seiner zur Erscheinung gekommenen Werkthätigkeit. Freilich steht diese nichts weniger als vollgiltig für das Sein Gottes ein. Gott offenbart sich nicht bloss werkthätig in der Natur für den menschlichen Geist, er offenbart sich auch in rein geistiger Thätigkeit im menschlichen Geiste selbst. Daher seine Wahrheit vielmehr noch als in seiner Wirklichkeit, in seiner Vernünftigkeit hervortritt; daher sich Gott selbst nicht bloss als sinnlich wahrnehmbar, sondern vielmehr noch als vorstellbar, denkbar und wissbar einstellt. Und nur sofern Gott so wirklich und vernünftig ist, ist er möglich, und nur so kann er für möglich gehalten werden. Das „credo quia absurdum", ist einfach Aberglaube, wo nicht Gotteslästerung. Nur die Auslegung zu

---

*) In der nachfolgenden Auseinandersetzung halte ich mich wesentlich an die in der Müller'schen Verlagsbuchhandlung zu Berlin anonym erschienene ,,Gottesweisheit."

glauben, weil es absurd ist, nicht zu glauben, vermöchte dieses Glaubensbekenntniss zu retten. Auf dem Fürwirklich- und Fürvernünftighalten beruht aber auch die Gewissheit alles Fürwahrhaltens. Dass Gott ist, ist gewiss, weil er eben wirklich und vernünftig ist, gleichviel ob die Ueberzeugung von dieser Gewissheit endgiltig auf blossem Gefühle beruht, als dem leidenschaftlichen Bekenntnisse der Gewissheit, welches für seine Ueberzeugung Gut und Blut hinzugeben bereit ist, oder ob in ihr die Besinnung allmählig hervortritt und diese durch Zähigkeit ersetzt, was ihr an augenblicklichem Aufschwung ihrer Ueberzeugung allenfalls abgeht. Ueber diese Gewissheit kommt aber das Fürwahrhalten nicht hinaus. Und da auch die Ueberzeugung des Fürwirklich- und Fürvernünftighaltens wieder nur auf Gewissheit hinausläuft — in der Wirklichkeit lässt die Erscheinung Gottes sein Wesen, in der Vernünftigkeit der Glaube die Herkunft seine Vorstellung Gottes und ihre Erhebung zum Gedanken und Begriffe dahingestellt — so ergibt sich das Fürgewisshalten wie als den Abschluss, ebenso als den Ausgangspunkt und als das Kennzeichen aller Entwickelungsweise des Fürwahrhaltens, damit aber als seine wesentliche Bestimmtheit.

Indessen so entschieden der Glaube an sich gewissem Fürwahrhalten festhalte, endlich macht ihm sein eingeborener Sohn, der Zweifel, doch zu schaffen. Ist derselbe doch der Glaube selbst, der schwankende, irrende, prüfende Glaube, welcher möglicherweise ebenso zur eigenen Läuterung und Festigung, wie zum Unglauben führt. Den Vorwurf, schlechterdings ein verlorener Sohn zu sein, braucht er daher keinesfalls auf sich sitzen zu lassen, so sehr er auch sich selbst in seiner Gläubigkeit auf die Probe stelle, bevor er reuevoll und gebessert zurückkehrt, alsdann aber auch hier als der eine, sich wieder Zurechtgefundene mehr Wohlgefallen erregt, als neunundneunzig unbewusst Gerechte. Ueberdiess hängt es gar nicht vom Glauben ab, sich die Zweifel zu ersparen. Sie überfallen ihn mit Macht im unbeirrtesten Fürwahrhalten. So sehr sich dieses durch die Wirklichkeit und Vernünftigkeit seines Glaubensinhaltes leiten lasse, dessen Möglichkeit abgrenze und der eigenen Gewissheit vertraue — der unerschütterlichen Wahrheit seines Inhaltes vermochte es sich doch nicht zu versichern. Ungewissheit stellt sich als die unmittelbare Folge

der Glaubensgewissheit ein, sobald auch nur die leisesten Bedenken erwachen. Und dazu gibt das Fürwahrhalten Veranlassung genug. Die Gewissheit zugegeben, dass Gott ist, da es undenkbar, dass das, was wirklich und vernünftig ist, nicht wäre, fragt es sich doch auch: was Gott ist, in welcher Art wirklich, in welcher Weise vernünftig ist. Es handelt sich um die Eigenschaften, um das Wesen Gottes. Damit wird das eigenthümlich wirkliche und vernünftige Sein Gottes selbst in Frage gestellt. Mit einem blossen Sein wäre aber nicht einmal dem naivesten Fürwahrhalten gedient. Und wer weiss es, ob Gott selbst so ist. Vielleicht dass seine Erscheinung und sein Wesen, welche auf die Erscheinung und das Wesen der Natur und des Geistes zurückführen, eben nur diese Erscheinung und dieses Wesen selbst sind. Und wenn nicht, wie entsteht aus der Göttlichkeit der Natur und des Geistes das An- und Fürsichsein Gottes? Weder so menschlich, wie Gott vorgestellt wird, noch so aussermenschlich und übernatürlich, wie er gedacht wird, ist Gott wirklich und vernünftig, ja auch nur möglich. Alles ist so in Frage gestellt, dem Zweifel Thor und Thüre geöffnet. Kein Wunder dass sich der Glaube am Ende in Bedenken auflöst; dass der Zweifel an Allem zum Glaubensbekenntnisse wird; dass das trostlose Ergebniss entweder auf ein stumpfsinniges Verzichtleisten hinausläuft, oder geradezu zur Verzweiflung treibt. Dahin, hört man sagen, könne das Aufgeben eines Glaubens führen, der ein für allemal auf das Fürwahrhalten göttlicher Offenbarung angewiesen ist.

Und sei es — der Geist hat eben keine Wahl. Er kann sich eben so wenig seiner Zweifel, wie seiner Gläubigkeit entschlagen; man könnte ihn eben so gut um des Denkens willen tadeln, als den Zweifel anklagen. Auch liegt ja im Zweifel selbst nichts weniger als nothwendigerweise der letzte Haltpunkt des glaubensbedürftigen Geistes. Denn Glauben ist Denken, und das Denken strebt jederzeit nach einem Abschluss im Wissen. Nun kann es zwar der Glaube, ohne sich selbst in seiner Bestimmtheit und in seinem Wesen aufzugeben, niemals zum eigentlichen Wissen bringen; aber je bedachtvoller er ist, je mehr er die Noth und Pein des Zweifels kennen gelernt, desto eher wird er befähigt sein, sich in den Begriff hineinzudenken und damit als unmittelbares Wissen aufzutreten. Denn weit entfernt davon,

wie man meint, vom Glauben ausgeschlossen zu sein, macht der Begriff in Wahrheit das einzige Mittel des Gott dem Geiste zugewendeten Glaubens aus. Setzt doch das Gottdenken die einheitliche Gottesbestimmung nicht bloss nothwendigerweise voraus, es geht ebenso ganz entschieden darauf los. Von einer Vorstellung des Gottesgeistes kann aber selbstverständlich nie die Rede sein. Dass sich nun der Gottesbegriff selbst nicht begriffsgemäss auseinanderzusetzen weiss, macht eben die Schranke seiner Glaubensbestimmtheit aus. Nicht sowohl irgend einem zufälligen Bewusstsein oder haltlosen Denken, sondern dem Wissen von Gott angeschlossen, ergibt sich so der Glaube allerdings als durch das Wissen geschaffen; aber ein selbstschöpferisches Wissen, seiner eigenen Thätigkeit überlassen, ist er doch nicht. Gleichwohl tritt er den Beweis an, ja der Glaubensbeweis Gottes gilt der Gottesgläubigkeit als der Beweis für seine endgiltige Wissbarkeit. Freilich sofern er es zu keinem begriffsgemässen Urtheile und Schlusse im Gottesbegriffe bringt, kann füglich von einem Beweise Gottes keine Rede sein, um so weniger daher, falls er sich nicht einmal zum Standpunkte des Gottesbegriffes zu erheben weiss. *) Auch muss sich der Glaube,

*) Es gibt nur zwei Beweise für das Dasein Gottes: als von dem in der Natur und im Menschen geoffenbarten Gottesgeiste. Aber selbst diese Beweise für das Gottesdasein sind nur durch den Nachweis seines Werdens, durch das eine, einzige, wahrhafte Beweisverfahren herbeizuführen: aus dem Begriffe mittels des Urtheiles zum Schlusse zu kommen. Beweisen und bewiesen werden kann also nur das Wissen, nicht aber das Denken, oder wohl gar das Bewusstsein. Indem letzteres seine Erfahrung und Erkenntniss dadurch beweist, dass es auf das fragliche Ding hinweist, ist es auch schon mit seinem Beweise fertig. Das wahrgenommene oder vorgestellte Ding ist wirklich da, es ist dieses Ding und heisst so. Wie es möglich geworden und warum es so heisst, geht das Bewusstsein nichts an. Das bleibt Sache des Denkens, welches endgiltig die Wirklichkeit durch die Denkbarkeit, die Möglichkeit aber durch die Unmöglichkeit eines Andersein beweist, überhaupt den Beweis *per absurdum* als den letzten Trumpf aller exacten Wissenschaften ausspielt. Da nun das Wesen Gottes in seiner Erscheinungsweise nur nach der Natur und dem Menschen, in seiner Reinheit aber nur nach sich selbst bemessen denkbar ist; so kann es überhaupt nur diese drei Beweise Gottes geben: aus der Natur, aus dem Menschen und aus Gott selbst heraus geführt; es kann hier nur das eine Beweisverfahren stattfinden: den als Natur- und Menschengeist unterschiedenen Gottesgeist schliesslich als den einen, reinen Geist zu wissen.

trotz alles begriffsgemäss durchgeführten Beweises, am Ende doch als unbeweisbares Wissen bekennen, wie denn ja gerade dieses Reich des Glaubens sein unbestrittenstes Besitzthum ausmacht, wie sich denn selbst das Wissen in seiner Idealität als in seiner Gläubigkeit begreift, freilich aber für dieselbe eine unendliche Entwickelung in Betreff ihrer Wissenschaftlichkeit in Anspruch nimmt.

Der Glaube an Gott ergibt sich sonach zunächst als unbefangener Glaube des Fürwahrhaltens; weiterhin als Glaubenszweifel, welcher auf seine Rechtfertigung ausgeht; endlich als der im Begriffe gewurzelte und immer wieder zu neuer Begriffsentwickelung anspornende Wissensglaube.

b. Gottesweisheit.

In der Religiosität geht der menschliche Geist nicht unmittelbar von der Glaubensform aus, so sehr er auch unmittelbar am Glauben festhalte. Ohne Bewusstsein kein Glauben, weil ohne vorausgegangenes sinnliches Bewusstsein kein Vorstellen, als welches der Glaube zunächst auftritt, weil ohne Bewusstsein überhaupt kein Denken, als welches sich der Glaube wesentlich bekennt, wie er sich denn auch nur mittels des Denkens entwickelt im Begriffe und Wissen zum Abschluss bringt.

Sofern nun die Religiosität von Haus aus in diesem ihrem Gottesbewusstsein aufgeht, von da aus zum Gottdenken vorschreitet, im Gottwissen aber ihren Höhenpunkt erreicht, sofern sie sofort von wissenschaftlichem Standpunkte aus diese ihre Bestimmung, Entwickelung und Vermittelung durchführt, erhebt sie sich zur Gottesweisheit.

Dass sich die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins einmal in einer Natürlichkeit bewegte, die dem Menschen, trotz aller Artverschiedenheit, seine Vetterschaft mit dem Thiere in deutlichen Zügen auf das Antlitz schrieb; dass es eine Zeit gab, worin das menschliche Bewusstsein, durch seine Sinnlichkeit aufgezehrt, vom Denken und Glauben noch nichts wusste, somit geradezu thierisch und gottlos war — dieses sein Vorleben kann es weder vom Standpunkte naturwissenschaftlicher Erkenntniss, noch von dem eines vorurtheilsfreien Nachdenkens in Abrede stellen. Von einer an-

geborenen Gottesidee, von einem mit dem Menschen unmittelbar geborenen oder doch wiedergeborenen Gotte, wird daher eben so wenig zu sprechen sein, wie überhaupt von irgend einer angeborenen Vorstellung. Nur Lebenskraft und niedrigste Triebe, nur Empfindung und sinnliche Gefühle bringt der Mensch als Angebinde und erste Anknüpfungspunkte geistiger Entwickelung zur Welt. Alles Andere — Vorstellen und Begehren, Denken und Wollen, Wissen und Glauben, also auch Religiosität, das Edelste, was dem Menschen seine Menschlichkeit einbringt — verdankt er in mühsamster Selbstentwickelung sich selbst. Weil gedanken-, wissen- und gewissenlos, bleibt das Thier auch sitten-, recht- und gottlos, es bleibt so geistlos, weil der Sinnlichkeit verfallen. Erst indem der Mensch sein Selbstbewusstsein grosszuziehen beginnt, findet er sich in eine gottesgläubige Bestimmtheit hineingezogen. An und für sich nimmt weder das sinnliche Bewusstsein einen Gott wahr, noch macht sich das übersinnliche eine Vorstellung von Gott. Das sinnliche Bewusstsein wird durch die Aussenwelt beherrscht, das übersinnliche durch die Vorstellung von ihr. Erst indem das Gefühl und damit im Zusammenhange Besinnung erwacht, erst indem Erscheinung und Wirkung der Aussenwelt Gefühle der Furcht und der Verehrung erwecken, erst indem der Besinnung das Bewusstsein des Guten und Bösen ersteht, kann das Bewusstsein von dem Natur- und Menschengeiste des Natur- und Menschengeistes selbst als zur göttlichen Bestimmtheit gesteigert inne werden. Es ist eben das auf das sinnliche und übersinnliche Bewusstsein gegründete Selbstbewusstsein die Quelle aller Gottesweisheit, es sind Gefühl und Besinnung, Gemüth und Gewissen, Herz und Kopf die zwei ursprünglich unterschiedenen Strömungen, welche das Selbstbewusstsein dem Gottesbewusstsein zuführen. Und natürlich, dass sich hier, wie überall, vor Allem Einzelnheiten und Besonderheiten dem Bewusstsein aufdringen, bevor es dem Bewusstsein selbst gelingt, Eins oder das Andere zur Allgemeinheit eines Ganzen oder zur Einheit zu erheben; dass hier, wie überall, das Bewusstsein in seinem ersten Auftreten, trotz der ihm unmittelbar zu Grunde gelegten Einheit, als die völlig zersplitterte Erscheinungsweise des Geistes sich herausstellt. Kann man daher immerhin zu-

gestehen, dass von allem Anfang in dem ursprünglich zu Tage tretenden Pantheismus ganz unbewusst schon die Keime des tief im menschlichen Geiste wurzelnden Monotheismus verborgen liegen und dieser jenem als ideales Ziel vorschwebt; dass die vielen Göttergestalten nur als Bruchstücke des einen wahren Gottes zu gelten haben, zu welchem sich der in seiner Bildung vorgeschrittene Menschengeist aufhebt; so darf man sich doch niemals gestatten, einem missverstandenen Christenthum zu liebe, vor dem Polytheismus den Monotheismus als eine in undenklicher Zeit geschichtlich abgelaufene, oder doch ursprünglich einzig und allein denkbare Bildungsstufe der Gotteserkenntniss zu setzen. Das heisst die Geschichte fälschen, das heisst dem natürlichen und vernünftigen Bildungsgange des menschlichen Geistes Hohn sprechen. Gerade Vielgötterei kommt mit der ursprünglichen Natürlichkeit und angeborenen Naturgemässheit menschlicher Geistesentwickelung überein; gerade Vielgötterei kennzeichnet die erste Hauptentwickelungsstufe aller Gottesweisheit. Daher der Polytheismus, weit entfernt, einen Irrthum in die Gotteserkenntniss hineinzutragen, vielmehr eine nothwendige, berechtigte Entwickelungs- und Vorbereitungsstufe des menschlichen Geistes in dieser seiner Erkenntniss ausmacht; daher Heiden, weit entfernt insofern den Vorwurf der Irrgläubigkeit zu verdienen, eben nur als im Bekenntniss der göttlichen Wahrheit Andersgläubige sich einführen. Wie man zu sagen berechtigt ist: kein Mensch, kein Gott, wenigstens kein Gott als für sich gewordener Geist; ebenso richtig ist die Behauptung: keine Götter, kein Gott, ohne Wahrnehmung und Vorstellung unterschiedlicher Naturerscheinungen und Naturkräfte als Götter kein Gottesbegriff, überhaupt ohne Vielheit nur das Eine oder das Andere, aber keine Einzelnes zusammenfassende Einheit. Es ist eben die Stufe des Gottesbewusstseins, welche in der Mannichfaltigkeit ihrer der Wahrnehmung und Vorstellung entnommenen Bestimmungen den ganzen Inhalt und alle Formen dieser Götterlehre auf sich nimmt.

Für die Eintheilung dieser Gottesbestimmung wird es aber entscheidend sein, je nachdem die natürliche oder geistige Seite ihres Inhaltes, von der natürlichen aber überdiess die aussermenschliche oder menschliche Beschaffenheit

ins Auge gefasst wird. Das Gottesbewusstsein entwickelt sich in der Bestimmung von Naturgottheiten, Menschengöttern und geistigen Göttern.

Dem Heidenthum, der Religion der alten Welt, schliesst sich das Christenthum als Weltreligion an. Denn nicht wie Tag und Nacht verhalten sich diese Offenbarungen des religiösen Geistes, welche Gott dem Herrn dienen, sondern wie Dämmerungsübergang zum vollen Aufleuchten eines Frühlingsmorgens; nicht ein Unkraut ist das Heidenthum, welches auszujäten und in das Feuer zu werfen wäre, sondern gleich einem noch unreifen Fruchtkern zu zeitigen und als neue Saat auszustreuen ist dieses auf einer tieferen Stufe der Erkenntniss gefusste Gottesbewusstsein, welches die Keime und Ansätze des vom freien Geiste durchwehten Christenglaubens in seinem Schosse trägt. Freilich der Glaube roher Naturreligion, auf einer von Sinneseindrücken noch völlig abhängigen Entwickelungsstufe, reicht an die im Geiste und in der Wahrheit geläuterte Gottesverehrung nicht im Entferntesten heran; aber eben so wenig kann sich die mystisch-bildliche Bestimmungs- und Auslegungsweise der Gnostiker mit der gedankenvollen Begriffsbestimmung der Sokratiker messen. An solche weit auseinander liegende Entwickelungsstufen darf man eben nicht denken, sollen überhaupt Berührungspunkte zur Sprache gebracht werden.

An der vom Christenthume getragenen Religionsentwickelung wird aber vor Allem das Merkmal des auffälligsten und durchschlagendsten Unterschiedes hervorzuheben sein, welches sie von Grund aus mit dem Heidenthum auseinanderhält: nicht mehr Götter, sondern einzig und allein den einen Gott zum Gegenstande ihres Wissens und Glaubens zu machen. Denn diesen einen Gott, welcher neben sich keine Götter duldet, kennt das Heidenthum nicht. Selbst für die hervorragendsten Geister des auserwählten Griechenvolkes besteht Gott nur als das Eine, sofern Gott Alles ist, es gilt der eine Gott nur als der erste und höchste unter andern, als solcher überdiess bald durch die eine, bald durch die andere Entwickelung und Bedeutung seiner geistigen Beschaffenheit an die Spitze gestellt. Dieses Gottesbewusstsein heisst es nunmehr von der Kennzeichnung der Gottesweisheit ausschliessen. Wo aber das Bewusstsein dafür nicht aus-

reicht, dort beginnt das Denken, schon im Bewusstsein mitbethätigt, nunmehr aber als Vermittler und Dolmetsch für sich in den Vordergrund gedrängt. Handelt es sich also darum, diejenige Formbestimmung der Gottesweisheit auszusprechen, welche den vorgeschritteneren Standpunkt dieser ihrer Entwickelungsstufe im Grossen und Ganzen festhält und durch die Darlegung christlicher Religionswissenschaft wesentlich bethätigt wird; so bleibt für diese ihr zugedachte Bestimmung, da sie einerseits den einen Gott als Geist bekennen, daher den Inhalt der Vorstellung ausschliessen muss, andererseits die Vermittelung durch den Begriff erst als eine ihr auferlegte Aufgabe vor sich hat, nur der aus dem Vorstellungsinhalt unvermerkt hervorgegangene Gedanke als das einzige Mittel ihres nunmehrigen Wissens und Glaubens übrig. Die Gottesweisheit gegenüber dem Inhaltsbegriffe des Gottbewusstseins als das Gottdenken bestimmt, ist eben Titel und Begriff des wissenschaftlich abgeschätzten Christenthumes, das allerdings im Vergleich mit dem Höhenpunkte heidnischer Religionsphilosophie zunächst einem Abfall von dem unmittelbaren Begriffe gleich kommt, dafür aber in der durchgreifenden Forderung der allgemein anerkannten Weise, Gott zum Inhalte des Denkens zu machen, einen Fortschritt beurkundet, wie die Weltgeschichte keinen zweiten aufweist: den Schritt des Geistes von seinem in der Natur unmittelbar bewusst gewordenen, zum in sich vermittelten, bedachtvollen Fürsichsein.

Natürlich, dass der vorausgesetzte, im Gedanken unmittelbar auseinandergesetzte Gottesbegriff auf die begriffsgemässe Vermittelung und einen entsprechenden Abschluss seines Inhaltes losgeht; aber eben so natürlich, dass der vollauf mit sich beschäftigte und völlig in sich vertiefte Gedanke dieses sein Ziel nicht sofort erreicht, vielmehr vorerst immer wieder ganz unvermittelt im Begriffe zur Ruhe kommt, ja genug oft, ohne an den Begriff heranzukommen, in die Vorstellung zurückfällt. Dieses Ringen des Gedankens — das ist aber das Ringen nach dem Geiste; dieses Gottdenken — das heisst Gott als Geist denken wollen, wie denn der Begriff von Gott dem Geiste, dem Gottmenschen und dem dreieinigen Gotte den Inhalt dieser Entwickelungsstufe aller Gottesweisheit ausmacht.

Und das Christenthum ist der Höhepunkt und Abschluss aller bethätigten, aller still gehegten Religionsentwickelung. Keine andere Religion kann sich damit an Tiefe des Gehaltes messen, keine von sich rühmen, es in dessen Formgestaltung zu übertreffen. Insofern heisst Christ sein, dem Gottesgeiste am nächsten sein; etwas anderes, oder mehr als Christ sein wollen, geradezu von Gott abfallen. Und dennoch — das Ende aller Religion, die Religion schlechthin ist das Christenthum nicht; ja nicht einmal als diese bestimmte Religion in sich vollendet ist es bereits ins Leben getreten.

Als höchste Offenbarung Gottes bewährt sich der menschliche Geist, oder vielmehr als höchste Selbstoffenbarung des menschlichen Geistes seine Göttlichkeit und das daraus geschaffene Wesen des für sich gedachten Gottesgeistes. Und wahrlich, über diese Entwickelung und Vermittelung wird der Menschengeist nie hinauskommen: immer wird ihm ein unerreichbares Ziel vorschweben, immer wird Jeder das Beste, was er kennt, als seinen Gott benennen, immer Jeder sich selbst darnach ermessen, im Guten und Bösen. Freilich, der Erkenntniss und dem Bekenntniss, dem Wissen und Glauben dieses unerschöpflichen, unvergänglichen Inhaltes ein „bisher und nicht weiter" zuzurufen, wer wollte sich dessen unterfangen? Wer es auf sich nehmen, irgend eine Form desselben als unbedingt letzte und beste zu behaupten? Denn wohl ist Gott absolut, aber nicht die Wissenschaft von ihm; wohl ist die Religion seit Menschengedenken von Ewigkeit her, aber es sind es nicht die Religionen. Ehe das Christenthum war, ist das Heidenthum gewesen, welches viele Jahrtausende hindurch das Menschengeschlecht zur Gottesweisheit erzog; und aus dem Christenthum, so viele Jahrtausende es noch bestehe, wird zuversichtlich eine neue, geläuterte Religionsform hervorgehen, von deren Wesen und Erscheinung wir in der Gegenwart nicht einmal eine Ahnung haben, so weit uns auch die Gesetzlichkeit aller geistigen Entwickelung in diese Zukunft zu blicken gestatten möge. Erstarrte, unlösliche Formen gibt es aber nirgends, so viel ist gewiss, weder in der Natur, noch im Geiste, trotz der Zähigkeit ihres Bestehens. Auch hat das Christenthum selbst noch einen weiten Weg in seiner ihm auferlegten Entwickelung vor sich. Kaum dass es zu sich gekommen ist; ge-

schweige denn, dass es mit sich fertig wäre. Oder ist es seinem Wesen, dass Gott der Geist Mensch gewordener Geist ist, auch nur halbwegs gerecht geworden? Wie bald musste der im Geiste und in der Wahrheit wiedergeborene Gott vor der Bildlichkeit des Gottvaters, vor der Leiblichkeit des Gottessohnes zurückstehen! Wie bald hatte die Theologie, in dem Masse, als sie sich von der Philosophie losriss, allen geistigen Hauch von den Blüthen des Christenthums abgestreift! — Und auf welcher Stufe religiöser Bildung steht noch heutzutage die Mehrzahl, ja was weiss selbst die Wissenschaft von einer im Begriffe gewurzelten und dadurch ausschliesslich geförderten Gottesbestimmung! Während die gedankenlose Menge in einem, unmittelbar auf die Sinnlichkeit zurückgeführten und einzig und allein dadurch gewährleisteten Vorstellungskreis festgebannt bleibt, worin jede Spur des als Geist gedachten Gottes bis auf den Namen getilgt ist; während die Religion des gemeinen Mannes und Verstandes, auf ungeprüfte, unbezweifelte Glaubenssätze beschränkt, sich jeder freien Regung von Erkenntniss und Wissen begibt und am dürren Worte haftet — vergraben sich Schriftgelehrte in ein gleichsam vom Himmel gefallenes Denken, welches, eben so wissensbedürftig wie glaubenslos, auf den Thron des Absoluten gesetzt, wenn es ja hinterher mit dem Glauben abrechnet, alsdann wie zur Sühne diesen womöglich auch in seinen Widersprüchen und Irrthümern begreiflich machen möchte. Einem wie dem Andern steht aber gleichwohl die Bildungs- und Entwickelungsfähigkeit des Christenthumes ausser allem Zweifel; weder der Eine noch der Andere will die möglicherweise schon im nächsten Augenblick widerlegte Behauptung des erreichten Endzieles auf sich nehmen. Und gerade das ist es, was den unterschiedlichsten Standpunkten innerhalb des Christenthumes ihre Entwickelung gestattet; gerade das ist es, was auch die mit der Wissenschaft Hand in Hand vorschreitende Gottesweisheit zu ihrem Bekenntniss berechtigt.

Dass der Begriff Gottes gefordert, an der Vorstellung von Gott aber nichts desto weniger festgehalten wird — darin besteht mit einem Worte der gegenwärtige Standpunkt aller Gottesweisheit. Und doch kann in ihr die Vorstellung einzig und allein nur Platz greifen, sofern Gott eine unmittelbare,

etwa durch die Einbildungskraft mehr oder weniger umgestaltete Wahrnehmung zu Grunde gelegt, also höchstens nur, sofern die Natur selbst in ihren höchsten Daseins- und Erscheinungsformen an Gottes statt gesetzt wird. Fängt als erster Ansatz des Geistes die Naturkraft an den Gott zu spielen, so ist es auch schon mit der blossen Vorstellung vorüber; es tritt der Gedanke bereits in Thätigkeit und wird um so mehr in den Vordergrund gedrängt und in seiner Reinheit bethätigt, je weniger der ihn bedingende Vorstellungskreis dem vorgesetzten Zwecke genügt. Indessen, im Gedanken stehen bleiben kann die Gottesweisheit doch auch nicht, gleichviel ob sie dem einen oder irgend einem Gotte nachgeht; sie kann sich endgiltig keinen Gedanken in der Weise von Gott machen, wie sie Gott in der Vorstellung oder im Begriffe zusammenfasst. Daher das Denken am Ende immer wieder auf die Vorstellung zurückzukommen sich genöthigt sieht, ist es nicht wissenschaftlich genug, zum Begriffe vorzudringen und daran festzuhalten. Freilich, leicht ist der Schritt vom Gedanken zum Begriffe, vom Denken zum Wissen keineswegs; nicht in der geistigen Entwickelung überhaupt, nicht in ihrer besonderen Bestimmung als Gottesgeist, welche selbstverständlich niemals vor jener, oder ohne dieselbe stattgefunden haben konnte. Und da selbst die Wissenschaft bis auf den heutigen Tag ohne den durchgreifenden Unterschied von Vorstellung und Begriff sich forthilft, so ist es wahrlich um so weniger zu verwundern, dass sich die Religion aus diesem Hin- und Herschwanken zwischen Vorstellung und Begriff nicht zu retten vermochte; dass die christliche Gotteserkenntniss von ihrem ersten Tage bis zur gegenwärtigen Stunde nichts anderes darstellt, als den Kampf des Denkens, welches den Gottesbegriff sucht, mit der Vorstellung von Gott, worin das Wesen des als Geist bestimmten Gottes, wo nicht geläugnet, so doch in seiner hervorragenden Bedeutung unterschätzt wird. Indessen, so unerlässlich sich dieser Durchgangspunkt für den auf sein höchstes Ziel gerichteten Geist herausstellt, um vorerst von der Unmittelbarkeit des Denkens loszukommen; so einleuchtend die Beweggründe sind, welche ihn nöthigen, in dieser schwierigsten aller Fortschrittsweisen, unter den Mühen mannichfaltiger Versuche und immer wiederkehrender Rückfälle vorzugehen

— endlich muss er doch das Joch des begriffslosen Denkens abschütteln, um in seiner Christlichkeit in Wahrheit sich zu wissen. Sind doch Alle, welche an der Vorstellung von Gott hängen, geradezu Heiden; welche aber im Nachdenken über Gott stecken bleiben, eben nur schlechte Christen. Erst damit, indem die Gottesweisheit nicht etwa bloss zufällig an einem oder dem andern Punkte, sondern wohl bedacht in allen Bestimmungen ihres Inhaltes sich zum Begriffe erhebt, so nicht bloss den Anlauf nimmt, sondern völlig begriffsgemäss im Urtheile vorschreitet, endlich eben so aus jeder solchen Auseinandersetzung immer wieder zu einem neuen, die früheren Vermittelungstheile vermittelnden Begriffe sich abschliesst — erst damit stellt sie sich auf den Standpunkt, das Gottwissen zu sein, dieser einzigen Gott dem Geiste ebenbürtigen Bestimmungsweise.

Als endgiltiger Massstab und eigentliches Vorbild für den Begriff Gott des Geistes drängt sich aber auch hier der Menschengeist auf, indem wie dieser einerseits durch die Körperlichkeit gebunden, andererseits als fürsichseiend in seinem Denken unterschieden, eben so der Gottesgeist sofort als reiner Geist seiner Offenbarung in der Welt, also dem Weltgeiste sich gegenübergestellt findet. Das ist hier wie dort die Haupteintheilung. Desgleichen hat der als Weltgeist bestimmte Gottesgeist an der Scheidung des einerseits unmittelbar körperlich bedingten, andererseits aber trotz aller Bedingtheit freigewordenen und daraus erst wieder auf die Leiblichkeit zurückgeführten Menschengeistes den Stützpunkt seiner weiteren Auseinandersetzung: von dem Naturgeiste, worin er sich überhaupt auslegt, den Menschengeist als eine wesentlich verschiedene Entwickelungsstufe desselben abzuheben. Begriffsgemäss stellt sich daher der Gottesgeist in seinen Hauptentwickelungstheilen als Naturgeist, Menschengeist und reiner Geist dar, wie denn darin auch seine thatsächliche, unter mancherlei Bild und Wort hervorgetretene Unterscheidung, darin seine geschichtlich bethätigte Entwickelung besteht. Dass also die Gottesweisheit in ihrem Gottesbegriffe am Christenthum festhalten müsse, dafür zeugt schon die eine ihr zu Grunde gelegte Hauptbestimmung des menschgewordenen Gottesgeistes als des Gottessohnes; dass sie aber nichts desto weniger einerseits dem vom Christen-

thum überwundenen und darin aufgehobenen Heidenthum einen Platz in ihrem Bekenntniss gestatten, andererseits über die zur Zeit bestehende Auslegung und Entwickelung der christlichen Glaubenssätze hinausgehen werde, das will sie eben so wenig in Abrede stellen. Nur ein im Geiste des Christenthumes geläutertes und vermitteltes Heidenthum darf nicht aufgegeben werden, soll der Christ in Wahrheit Christ sein; nur zu einem solchen christlichen Heidenthum haben sich von jeher alle die grossen Geister auf den Höhengebieten der Poesie und Wissenschaft mehr oder weniger offen bekannt. Freilich, seinem Wesen muss das Christenthum treu bleiben. Das ist der Fels, auf dem es erbaut ist. Auch hat es damit seine guten Wege, dass der Geist davon abkomme. Müsste er sich doch selbst aufgeben.

Als Gottbewusstsein, Gottdenken und Gottwissen setzt sich aber die Gottweisheit vollständig heraus.

c. Heiligkeit.

Indessen, wie gottesgläubig und wie von Gottesweisheit erfüllt der menschliche Geist immerhin sich entwickele, wie sehr ihm dieses Verhältniss zum göttlichen Geiste als Endziel und letzter Zweck aller seiner Weisheit vorschwebe — stehen bleiben wird er auf diesem Schlussstein wissenschaftlicher Entwickelung in seiner Religiosität eben so wenig, als sich etwa Sittlichkeit und Gerechtigkeit je an der Heraussetzung der Begriffe von Pflicht und Gebot, von Recht und Gesetz genügen lassen. Was der menschliche Geist glaubt und weiss, das will er nach jeder Richtung hin ausleben, das will er durch die That bewähren, und so der Wahrheit jederzeit die Ehre geben, sie zu erproben und zu erhärten. Und da heisst es denn auch hier den Einfluss abwägen, welchen Gottesgläubigkeit und Gottesweisheit auf die Läuterung aller Denkungsart und Handlungsweise ausüben, es heisst auch hier ein der Art bestimmtes sittliches und rechtliches Verhalten hervorheben.

Wie gesagt, mehr als tugendhaft zu sein in ihrem Ausleben, vermag auch die Religiosität nicht. Im Falle sich daher ihr Thun und Lassen nicht bloss aus furchterfüllter An-

erkennung Gottes, sondern aus liebevoller Verehrung, nicht bloss einem äusserlichen Gotte zu gefallen, sondern im Bewusstsein eigener Göttlichkeit bestimmt findet, wird es sich von früherer Tugendbethätigung zwar nur dem Grade nach unterscheiden, immerhin aber als höchste, eines Gottes würdige Tugend, gleichsam als die Tugend aller Tugend, und insofern Religiosität als Heiligkeit einführen können.

Und schon in dieser ganz allgemein gehaltenen Begriffsbestimmung findet sich die Heiligkeit mehr als Aufgabe und Ziel, denn als wirklich ausführbare Bethätigung des menschlichen Lebens hingestellt. So völlig der Sittlichkeit und dem Rechte, so unbedingt religiöser Gesinnung und ihrer Werkthätigkeit angemessen, so eigentlich heilig könnte nur Gott sein als die Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität selbst, nicht aber der Mensch, welcher auf dem Höhenpunkte seiner geistigen Entwickelung trotz alles göttlichen Beistandes und trotz aller Selbsterlösung unumwunden eingestehen muss, zu Gott als zu seinem unerreichbaren Ideale, zu seiner Idealität als zu einer Gottheit aufzublicken.

Als mit dem Gottesglauben unmittelbar zusammenhängend, ja als seine eigentliche Bethätigungsweise, gibt sich denn auch die Heiligkeit sofort als Frömmigkeit zu erkennen, die mit dem Glaubensbekenntniss Hand in Hand gehende Gottesverehrung, als das im Bewusstsein der im Welt- und Menschenleben geäusserten Allmacht und Allwissenheit unterwürfige, ehrfurchtsvolle Sichhinwenden zur Gottheit: im Gebete, als in der unmittelbarsten, kindlichdemüthigen Erhebung des Geistes zu Gott, welche im Bewusstsein der Unvollkommenheit alles menschlichen Wollens und Thuns Schutz und Hilfe von dem allervollkommensten Wesen erfleht; in feierlichem Gottesdienste, welcher Preis und Entgelt der Gottheit entgegenbringt. Freilich durch Beten und Kirchengehen allein Gott bekennen und verehren, einzig dadurch mit der Religiosität sich abfinden wollen, spräche nicht zu Gunsten eines wahrhaft frommen Gottesbewusstseins. Man muss Gott auch gehorchen, und zwar gehorchen nicht bloss in dem durch das unmittelbare Verhältniss zu Gott dem Menschen auferlegten Gebote, sondern eben so sehr in Betreff seiner Vorschriften und Gesetze, welche, der Sittlichkeit und dem Recht entsprungen, in innigstem Zusammenhang mit den Geboten Gottes als

göttlich sich einführen. Gott mehr gehorchen als dem Menschen, könnte daher niemals heissen, auf Unkösten der Sittlichkeit und des Rechtes in der Religiosität sich zu bestimmen. Wer nur für Gott und in Gott leben, wer in glaubensfauler Beschaulichkeit das Bekenntniss und die Verehrung Gottes zur alleinigen Aufgabe und zum ausschliesslichen Berufe seines Lebens machen, wer das mit Gott abthun und für Gott thun wollte, was er seinen Nebenmenschen schuldet — dessen Frömmigkeit wäre geradezu nichtsnutzig und eitel.

Andererseits liegt es in der durch die Gottesweisheit möglicherweise herbeigeführten Heiligkeit selbst, sich als Gottähnlichkeit zu bestimmen, gleichsam an Gottes statt zu sein, und zwar nicht bloss nach Aussen hin in ihrem Thun und Lassen den hilfsbedürftigen Nebenmenschen gegenüber, sondern vielmehr noch innerhalb rein geistiger Erhebung. Der Menschengeist weiss sich verwandt dem Gottesgeiste, welchen er nach seiner eigenen Idealität als persönlichen vorstellt, zugleich aber als rein geistiges Subjekt über diese Persönlichkeit hinausgehoben denkt, welchen er niemals erreicht, aber doch in der Begriffsbestimmung des An- und Fürsichseins von sich abhängig erhält. In diesem Sinne sei der Mensch der Vermittler Gottes, der Erlöser seiner selbst und seiner Nebenmenschen. Auch suche er in dieser seiner geistigen Erhebung zu Gott sein letztes Ziel und seine höchste Seligkeit, er sorge im sittlichen, rechtlichen und religiösen Ausleben für seine Wohlfahrt und sein Seelenheil, für seine Glückseligkeit.

Indem so die Gottesbestimmung in der Religiosität als eine Forderung der Sittlichkeit und Gerechtigkeit hervortritt, Göttlichkeit aber ihrerseits die Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität — die sogenannten praktischen Ideen — durchdringt, findet sich damit diese Bethätigungsweise des Geistes als göttliche mitbestimmt. Die Göttlichkeit erscheint als Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Religiosität, damit aber als die höchste Entwickelung aller Seelenthätigkeit, welche der Mensch niemals zu Ende zu führen, geschweige denn zu überbieten vermag. —

Aber auch der Begriff des menschlichen Geistes ist nunmehr abgeschlossen: als Seele gegenüber dem Bewusstsein, dem von Aussen her bedingten, dieser Bedingung gemäss bewirkten und an sich thätigen Geiste, der in sich und durch

sich bestimmte, nach Aussen hin am Leibe und am Leben bethätigte Geist, in der Besonderheit seines reinsten Fürsichseins selbst als Vermittelungstheil zwischen Bewusstsein und Seele eingetreten.

Als Seele bewährt aber der Geist endgiltig sich selbst, indem er das, was er weiss, bethätigt.





